

LA REBELDÍA EN NGUGI WA THIONG'O: UNA APROXIMACIÓN DESDE LA HERMENÉUTICA ANALÉCTICA

Juan Carlos Vásquez García*
Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia)
juan.vasquezg@upb.edu.co

Juan Fernando García Castro**
Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia)
juanf.garcia@upb.edu.co

Resumen: Este texto indaga por la rebeldía en algunas memorias, novelas y ensayos del pensador keniano Ngugi wa Thiong'o. Desde la hermenéutica analéctica, nos proponemos interpretar fenómenos sociales moviendo el centro de interés epistémico, en este caso, literario y filosófico. El análisis llama la atención sobre las condiciones de colonización mental y física a que han sido sometidos, en el marco teórico-político de la modernidad, los pueblos colonizados y de los intentos de estos por reencontrarse con su arrebatada dignidad, que no podrá lograrse sino empezamos a incluir y conversar seriamente con otros testimonios y legados epistémicos.

Palabras clave: analéctica; hermenéutica; literatura africana; Ngugi wa Thiong'o; rebeldía.

* Si en el trabajo citas literalmente una frase, debes poner el texto entre comillas

** Si en el trabajo citas literalmente una frase, debes poner el texto entre comillas

Recibida: 12/09/2023

Aprobada: 20/11/2023

Publicada: 31/01/2024

DOI: 10.17533/udea.lyl.
n85a--

LINGÜÍSTICA Y LITERATURA

ISSN 0120-5587

E-ISSN 2422 3174

Editores:

Ji Son Jang

Selnich Vivas Hurtado

Juan Esteban Ibarra Atehortúa

REBELLION IN NGUGI WA THIONG'O: AN APPROACH FROM ANA-DIALECTICAL HERMENEUTICS

Juan Carlos Vásquez García
Pontifical Bolivarian University (Colombia)
juan.vasquezg@upb.edu.co

Juan Fernando García Castro
Pontifical Bolivarian University (Colombia)
juanf.garcia@upb.edu.co

Abstract: This text explores rebellion in some memoirs, novels, and essays by the Kenyan thinker Ngugi wa Thiong'o. Through ana-dialectical hermeneutics, we endeavour to interpret social phenomena by moving the center of epistemic interest, in this case, literary and philosophical. The analysis draws attention to the conditions of mental and physical colonization to which the colonized peoples have been subjected in the theoretical-political framework of modernity, and to their attempts to rediscover their stolen dignity, which cannot be achieved unless we begin to include and seriously converse with other testimonies and epistemic legacies.

Keywords: African literature; ana-dialectics; hermeneutics; Ngugi wa Thiong'o; rebellion.

Received: 12/09/2023

Approved: 20/11/2023

Published: 31/01/2024

DOI: 10.17533/udea.lyl.
n85a--

LINGÜÍSTICA Y LITERATURA
ISSN 0120-5587
E-ISSN 2422 3174

Editors:

Ji Son Jang
Selnich Vivas Hurtado
Juan Esteban Ibarra Atehortúa

1. INTRODUCCIÓN O PLANTEAMIENTOS INICIALES SOBRE LA REBELDÍA

artimos de la definición ofrecida por el diccionario etimologías.dechile.net (Etimologías de Chile, s.f.), el cual nos indica que la palabra *rebeldía* deriva del latín *rebellis*. Este vocablo, a su vez, está compuesto por la raíz *bellum*, que significa guerra, por el prefijo *re-*, que alude a reiteración, intensidad, regresión o movimiento hacia atrás, y por el sufijo *-ía*, que indica cualidad. Juntos, los tres morfemas aluden a la cualidad o característica que consiste en volverse contra una autoridad para hacerle la guerra o disputar su autoridad. Con esta noción abrimos esta investigación, ya que ella nos lleva a las raíces, a las partes, que componen un término tan controversial como el que nos proponemos interrogar en el presente escrito desde las cuales se pueden atisbar, una vez juntas, una puesta en escena de dos facciones o más que despliegan una voluntad por sobrevivir a través de la dominación de la naturaleza, sea ella de carácter humano u óptica. Por lo tanto, de acuerdo con Galindo (2018), la rebeldía se caracteriza, ante todo, por ser una acción que está mediada por la experiencia y el análisis de dicha experiencia llevada a cabo por un individuo, o grupo de individuos, en torno a un acto o suceso que atenta contra la integridad o condición humanas. En dicha acción subyace una disputa por el poder... decir, hacer, ser, sin coerción alguna.

Con base en lo anterior, proclamamos un interés en la rebeldía que no es uno metafísico en el cual «el rebelde metafísico [protesta] contra la condición que le es impuesta en tanto que hombre» (Camus, 2013, p. 43), sino que es uno intrínsecamente ontológico, en el que la «rebeldía es nostalgia de inocencia y llamada hacia el ser» (Camus, 2013, p. 153). Dicha llamada al ser que es el acto de la rebeldía, como lo plantea el literato franco-argelino, la escucharemos en las palabras de un novelista, ensayista, dramaturgo, cuentista y pensador keniano cuyo nombre es Ngugi wa Thiong'o quien, en nuestra consideración, hace parte de un grupo que «no es» (Dussel, 2011), debido a su ausencia, a partir de nuestras experiencias personales, en el canon literario que compone planes de estudio tanto a nivel superior como secundario o primario. Para ello, debido a la amplitud de su obra, abordaremos las memorias tituladas *Dreams in a Time of War: A Childhood Memoir* (Thiong'o, 2011), *In the House of the Interpreter: A Memoir* (Thiong'o, 2012) y *Birth of a Dream Weaver: A Writer's Awakening* (Thiong'o, 2016), las cuales conversarán con algunos de sus ensayos y novelas para intentar rastrear las circunstancias biográficas que pudieron haber incidido en el autor para interesarse y desarrollar a lo largo de su obra el tema de la rebeldía, con el objetivo ulterior de intentar interpretar y comprender qué circunstancias influyen en una persona, o grupo de personas, para ejercerla.

Por lo anterior, consideramos que entender este concepto o práctica tanto desde sus raíces etimológicas como desde la intención histórica o narrativa que la impulsa no es suficiente y, por lo tanto, debe remitir necesariamente, en un primer momento, a experiencias de la cotidianidad que han desarrollado en nosotros una noción negativa

acerca del mismo, que, en segunda instancia, será desmentida desde una perspectiva tanto filosófica como hermenéutica y literaria.

1.1. ANTECEDENTES

El interés por la rebeldía surge a raíz de dos momentos. El primero hace parte de la vida pública de Colombia en 2021, el cual resumimos en dos partes. La primera parte ocurre en el marco de las protestas y movilizaciones masivas realizadas por los gremios de la clase trabajadora, de las clases populares, estudiantiles, feministas, afro e indígenas del país que, debido a las medidas económicas y legales que el gobierno en curso tomó durante la crisis económica, social, higiénica y de salud ocasionada por el COVID-19. Aquí, la violencia policial fue protagonista, los discursos de odio emitidos en contra de protestantes por personas influyentes, que ocupan cargos importantes en la estructura política y económica en el país y los medios de comunicación masiva fueron protagonistas. Durante este período, el Senado de la República convocó a un diálogo entre el gremio empresarial y los gremios populares para intentar concertar acuerdos que calmaran los ánimos en el país. Durante la transmisión, se pudo evidenciar un diálogo de ciegos y sordos. Cada grupo hablando desde lo que sus respectivos mundos cotidianos pueden ofrecerles (*El Espectador*, 2021). El otro, como horizonte de conocimiento, como tarea ontológica, no existió. La segunda, ocurrió al inicio de un curso, sobre filosofía helenística en el que el profesor dijo: «Las clases populares no tienen, nunca han tenido, nada qué aportarle ni a la filosofía ni a la cultura». Esta afirmación sólo incrementó la preocupación por el rol que la educación formal está teniendo, y ha tenido, en la formación humanizante y humanizadora de sujetos en la cual el ser se invita a pensar desde lo que ha dicho históricamente quién es, es decir, quiénes se han educado, quiénes se han alfabetizado, quiénes han escrito y se han establecido como la voz que habla y que manda, pero que no escucha (Dussel, 2011); en otras palabras, quiénes históricamente han ostentado el poder y lo han ejercido con violencia, como los ojos que han leído la palabra impresa, como la mano que escribe, pero que no ha prestado seria atención a lo que sucede a sus alrededores; esto es, a lo que pasa más allá del horizonte del mundo¹ que habitan.

El segundo momento, llamado biográfico-narrativo², hace referencia, y se conecta intrínsecamente, al primer momento. La formación profesional recibida como docente

¹ En *Filosofía de la liberación*, el filósofo de origen argentino concibe al *mundo* como «[e]l horizonte dentro del cual vivimos. [...] Mundo es entonces una totalidad instrumental, de sentido. No es una pura suma exterior de entes, sino que es la totalidad de los entes con sentido». (Dussel, 2011, p. 53). Establecido esto, *mundo* hace referencia a todo lo que nuestra experiencia inmediata nos permite comprender; es decir, delimitar. Todo lo que esté fuera de él se aparecerá como extraño, incomprensible y, por lo tanto, repudiable.

² En *Filosofía de la liberación*, Dussel (2011) afirma que la verdadera filosofía ha nacido del estudio, análisis e interpretación de la realidad propia. Este pasaje es un intento por materializar dicha propuesta epistémica y metodológica.

en lenguas extranjeras³ nunca se ocupó de explorar la alteridad como alternativa epistémica, cuyo uso pudiera servir para no sólo entender a aquello que se nos presentara como otro; esto es, como desconocido, como disruptor del sentido u orden conocidos, sino como dispositivo para afirmar el *statu quo*. Por eso, analizar retrospectiva e introspectivamente las experiencias del proceso educativo y formativo es molesto y doloroso, porque fue padecido realmente. La siguiente es parte de la experiencia vivida por el investigador principal durante sus estudios doctorales:

Siempre fui otro. Mi orientación sexual no heteronormativa, la condición cognitiva de mis hermanos, mis orígenes campesinos; es decir, laborales, raciales y de clase fueron motivo de vergüenza, burla y rechazo colectivo. La formación recibida giró en torno a refutar y obviar dichas características para enaltecer sus opuestos: son motivos de orgullo ser heterosexual, cissexual; no rural; tener todas las habilidades y posibilidades cognitivas y físicas; ser blanco, tener cabello rubio o castaño claro y tener los ojos azules; tener mucho dinero. Lo contrario es motivo de vergüenza y humillación (Vásquez, 2023, s.p.).

En el relato biográfico-narrativo antes mencionado se materializa políticamente la sentencia que Parménides pronunció en la antigua Grecia y con la cual, según Dussel (2011), se inició la filosofía como una disciplina ontológica: «El ser es, el no-ser no es» (Dussel, 2011, p. 26). El mundo que habitamos «es» porque las cosas que lo componen tienen sentido; por el contrario, lo que «no es» está por fuera de nuestro mundo porque es desconocido y, por lo tanto, no existe. Igualmente, lo que «es» en el orden de las cosas afirma lo que «no es» como nocivo, dañino, peligroso. Aquí nace tanto la lógica de la identidad —esto es, si «es» como yo «es»—, como la lógica de la diferencia; es decir, si «no es» como yo «no es». En este sentido, en un plano teológico político y geopolítico modernos:

el destituido o excluido de la gracia y los privilegios espirituales de la iglesia, está ubicado ahora en el *afuera*, esto es en las márgenes de la comunidad de los bautizados [...] la cual concibe la humillación como una condición para la salvación del pecador (Ruiz, 2016, pp. 110-111).

Por un lado, y lo idéntico se resalta, se enaltece, se promueve y cobra centralidad y lo diferente o se domina o se destruye y se extermina relegándose a la marginalidad y al olvido, por el otro. El orden y el sentido lo impone, entonces, quien prevalece.

De lo anterior, se puede inferir que la rebeldía representa un esfuerzo de afirmación por parte de aquellos que no son pero que desean ser y, por lo tanto, luchan por alcanzarlo, ya sea cuerpo a cuerpo o mente a mente. La rebeldía, nos dice Camus (2013), no es exclusiva de los oprimidos, debido a su opresión; también se da al presenciar el sufrimiento ajeno, similar al experimentado en carne propia, sin atrevernos a levantar nuestra voz. La rebeldía es, pues, según el pensador de origen argelino, un movimiento

³ Este pasaje biográfico-narrativo hace referencia a las experiencias del doctorando, las cuales sirvieron como un ejercicio de introspección retrospectiva que apuntó a esclarecer, sustentar y aplicar las bases éticas [de la liberación] y epistémicas [de la liberación] que soportan el presente ejercicio de investigación doctoral.

de negación y afirmación. Ella «se limita a rechazar la humillación, sin pedirla para los otros. Acepta el dolor hasta para sí mismo, con tal que sea respetada su integridad» (Camus, 2013, p. 34). La rebeldía niega el sufrimiento para afirmar la dignidad. No obstante, en oposición a esta dialéctica negativa empleada por Camus (2013) para descifrar este fenómeno, Dussel (2011) afirma que para que algo pueda ser negado, primero se debe afirmarlo para luego negarlo. Este proceso, en el plano político, está imbuido de valentía, ya que se presenta como más fácil negar lo que no se desea ser que afirmar lo que se es para rechazarlo radicalmente. Afirmar desnuda al ser de imposturas y máscaras que cubren y niegan la vulnerabilidad humana. Negar en primera instancia, por el contrario, reviste las acciones de irracionalidad, de instinto, de apariencia.

Meditar en torno a este fenómeno de la rebeldía y a los aspectos antes abordados, nos ha permitido encontrar un patrón que se repite cada vez que hay disenso por parte de una persona o grupo respecto de las formas en que se propone administrar una comunidad, región o país. En términos generales, se ha observado que pensadores y activistas, entre ellos Enrique Dussel, filósofo argentino; Paulo Freire, pedagogo brasileño; Aída Avella, política colombiana; Nawal El Saadawi, escritora y activista egipcia, y Ngũgĩ wa Thiong'o, literato, ensayista y dramaturgo keniano, entre otros, han sido sometidos/as a persecuciones, torturas, privación de su libertad sin juicio previo y exilios. Estas represalias han sido consecuencia de su oposición o respuesta, a través de sus productos culturales e intelectuales, a diversas formas de sometimiento, borrado, opresión de la humanidad de sus compatriotas. Todas estas formas inducen al silencio y, con él, a la esclavitud de quienes las padecen. Entre las causas que han ocasionado su huida, prohibición o persecución por parte del Estado, resalta la crítica pública a la manipulación del pensamiento y la educación por parte de quienes ocupan cargos de autoridad estatal. Han señalado cómo se instrumentaliza la enseñanza de los contenidos eurocéntricos o «bancarios» en la escuela para alienar a los estudiantes y así convertirlos sólo en técnicos del conocimiento mas no en pensadores que piensan el pensamiento. Además, han expuesto la imposición de un lenguaje y prácticas específicas en las demás esferas públicas, tales como la iglesia, los medios de comunicación, la publicidad, entre otros. En otras palabras, los sistemas educativos y demás esferas públicas son utilizadas para colonizar las mentes y cuerpos de sus usuarios (Dussel, 2011; Freire, 2005; Saadawi, 2018; Thiong'o, 2015, 2017a).

La rebeldía, entendida como un movimiento de contestación que ansía la liberación, reconoce que para que la afirmación de un mundo o sentido de las cosas sea posible, debe incurrirse en el sometimiento y el exterminio de otro. Una vez establecida esta claridad, la se convierte en una respuesta violenta o controversial que niega la negación; de esta manera, reconoce la liberación como un proceso no sólo de quebrantamiento de grilletes, sino también como una llamada de atención vehemente a tomar en serio la relevancia propia (Thiong'o, 2015): lo que ha sido negado histórica y políticamente cobra importancia, empieza a ser.

Para Camus (2013), «[l]a rebeldía nace del espectáculo de la sinrazón, ante una condición injusta e incomprensible. Pero su impulso ciego reivindica el orden en medio del caos y la unidad en el corazón mismo de lo que huye y desaparece» (p. 22). En el pensador argelino, la rebeldía se concibe como una respuesta desesperada al sinsentido

de la vida, a lo que es imposible de comprender, pero que atenta permanentemente contra ella. En comparación, Fanon (2001) considera que «[p]ara el pueblo colonizado, el valor más esencial, por ser el más concreto, es primordialmente la tierra: la tierra que debe asegurar el pan y, por supuesto, la dignidad» (pp. 38-39). Para el pensador martiniqués, la rebeldía tiene razón de ser, es comprensible y es justa; por lo tanto, ella es esperanza y está lejos de ser irracional. Como se puede observar, nos encontramos ante dos posiciones similares pero distintas. Para el primero, que no hizo parte de la lucha que los vencidos de la historia llevaron a cabo la rebeldía puede ser irracional en tanto puede ser ciega e instintiva cuando es llevada a cabo por hordas de personas, y racional; esto es calculada, cuando es llevada a cabo por personas en la cúspide del poder legal, la cual es caracterizada por la violencia para imponer o mantener el *statu quo*. Para el segundo, quien estuvo en el corazón de las luchas por la descolonización de Argelia y que luchó codo a codo con los campesinos y personas originarias de dicho territorio colonizado por los franceses, la rebeldía se da por razones concretas y lógicas. Camus, por un lado, la observó como alguien ajeno al contexto y a los individuos pertenecientes a él. Fanon, por el otro, viajó al centro de la periferia y comprendió la exterioridad y los procesos propios de liberación. Fanon movió su centro de conocimiento. Su foco fue comprender la rebeldía campesina y aborígen, de quienes habitaron las montañas, contrario a Camus, que indagó la rebeldía desde quienes habitaron la metrópolis, como un observador lejano y ajeno al día a día de la lucha por la liberación y, con ella, la dignidad⁴.

2. MÉTODO

Como se puede observar al final de la sección anterior, se presentan dos posiciones respecto a un fenómeno en común cuyo lenguaje utilizado para explicarlo diverge en su abordaje. Por un lado, Camus (2013) emplea el método de la dialéctica negativa para investigar la rebeldía. Ella necesita de la negación para lograr afirmación. En contraste, Fanon (2001), siguiendo la línea de pensamiento de Dussel (2011), alude al método de la hermenéutica analéctica o ana-dialéctica para una filosofía de la liberación. Según el filósofo argentino, «[s]ólo el que puede interpretar los fenómenos del sistema a la luz de la exterioridad descubre la realidad con mayor lucidez, acuidad, profundidad» (p. 253). El pensador martiniqués, por su parte, se zambulle en el mundo y lenguaje de los que no son; es decir, de quienes pertenecen a la exterioridad geopolítica mundial, e intenta vislumbrar a la luz de sus debates internos cuáles son los significantes que construyen el significado de su lucha. En palabras de Dussel (2011), el método ana-dialéctico hace

⁴ Consideramos que tanto Albert Camus como Frantz Fanon son los exponentes más relevantes del tema de la rebeldía en las últimas décadas. Además, creemos que es oportuno abordar sus puntos de vista acerca del tema y contraponerlos (Said, 1996), ya que ambos, podríamos decir, son exponentes de los paradigmas epistémicos a los cuales se adhirieron: en el caso del primero, el moderno, que escribe desde la metrópoli, el cual es caracterizado por su lejanía frente al objeto de estudio; en el caso del segundo, des-colonial, que escribe desde el campo de batalla, el cual se caracteriza por su personalismo y capacidad [auto]biográfico-narrativa para des-objetivizar y des-subjetivizar el conocimiento.

referencia a la exterioridad, de ahí el uso de *anó-*: desde la exterioridad, desde donde «se produce el despliegue: *diá-*, de la comprensión de un nuevo horizonte; *lógos*» (p. 253).

La hermenéutica analéctica, según Beuchot (2016), se nutre de los principios de la hermenéutica analógica. En el contexto propuesto, esta aproximación implica la consideración de dos versiones contrarias sobre el mismo fenómeno, con el objetivo de establecer una conversación, evitando la univocidad y la equivocidad en la interpretación de los discursos. Siguiendo a Said (1996) podríamos denominar dicho ejercicio hermenéutico como un método de contrapunto, el cual se caracteriza por concebir una totalidad como una serie de disyunciones que, si se unen en contrapunto, permite comprensiones más globales sin perder de vista su contingencia. Una labor tal invita a ir más allá del texto: empuja hacia la intencionalidad del autor, a pesar de que se impone la intencionalidad del lector, lo cual nos lleva a producir algo en nosotros mismos, en nuestro contexto sociocultural (Beuchot, 2016). La dialéctica en la analogía reconoce que hay coincidencia de opuestos, pero no hay subsunción. La interpretación permanece abierta, conserva los contrarios y los hace coexistir y que colaboren. Si la hermenéutica analéctica se interesara únicamente por rescatar lo que está más allá de nuestro horizonte de sentido, se convertiría en una labor cuyo objetivo implícito sería la dominación. Como su propósito es mover y desplegar los horizontes de comprensión, ello implica que esto se logre por medio del rescate de lo perdido, extraviado o eliminado históricamente para que converse con lo que se ha impuesto como la luz del presente: la ontología dominante, que es violenta y ciega y sorda; es decir, indiferente a los gritos de auxilio que se emiten desde las márgenes, por ello su condición, en palabras de Dussel (2011), de exterioridad que, en términos epistémicos, es otro centro intelectual.

De lo desarrollado hasta aquí se sigue la siguiente pregunta: ¿cómo se hace el o la rebelde en países antiguamente colonizados y formalmente independizados? Para responder a este interrogante, se ha considerado conveniente traer desde los márgenes intelectuales, literarios y geopolíticos un pensador keniano, Ngũgĩ wa Thiong'o (1938-), quien ha padecido la persecución política en su lugar de origen debido a la labor que ha desempeñado al retratar las experiencias, pensamientos y deseos de libertad de las comunidades conquistadas y colonizadas, en sus diferentes obras de teatro, novelas, ensayos y cuentos cortos. Esta elección también se basa en lo que Hegel (1998) alguna vez escribió en torno a la formación:

Respecto a la alienación, que es condición de la formación teórica, ésta no exige ese dolor moral ni el dolor del corazón sino el dolor y el esfuerzo más suave de la representación consistente en tener que ocuparse de algo no inmediato, algo perteneciente al recuerdo, a la memoria y al pensamiento (p. 81).

Sin duda, este postulado contrasta y complementa la visión de Dussel (2011) acerca del propósito de la filosofía, al menos una desde un paradigma de la liberación, que es uno educativo y formativo; por esto, para él,

La filosofía no piensa la filosofía, cuando es realmente filosofía y no sofística o ideología. No piensa textos filosóficos, y si debe hacerlo es sólo como propedéutica pedagógica para

instrumentarse con categorías interpretativas. La filosofía piensa lo no-filosófico: la realidad. Pero porque es reflexión sobre la propia realidad del filósofo parte de lo que ya es, de su propio mundo, de su sistema, de su espacialidad. Pareciera que la filosofía ha surgido en la periferia, como necesidad de pensarse a sí mismo ante el centro y como exterioridad, o simplemente ante el futuro de la liberación (p. 20).

En conexión con lo anterior, la representación de la rebeldía en la obra de Ngugi wa Thiong'o se origina en las experiencias de la cotidianidad que el mismo autor experimentó desde su infancia hasta su adultez —lo no filosófico—. Esta perspectiva, arraigada en lo cotidiano, no solo refleja la realidad vivida por el literato, sino que también nos invita, como intérpretes de nuestra propia realidad, a trascender nuestra cotidianidad. Al hacerlo, podemos regresar a ella con un lenguaje más expandido, lo que nos permite intentar describir y comprender mejor los eventos y circunstancias de nuestra vida diaria. El fenómeno de la rebeldía, observado desde el ensayista keniano, se contrastará con la teología filosófica del británico Thomas Hobbes, ya que Kenia fue colonizada y saqueada por el Reino Unido, quien puso los cimientos para la creación de un derecho de la soberanía; esto es, de la dominación. Además, se considera pertinente realizar dicha comparación porque la teología política de Hobbes fue la precursora de la filosofía del derecho que inauguró la modernidad, una que promovió la obediencia a toda costa, aprobó la colonización (Hegel, 1999), asintió el exterminio del ser diferente y prohibió y condenó la sedición (Hobbes, 2006; Ruiz, 2016)⁵.

3. SOBRE THOMAS HOBBS Y SU HERENCIA CULTURAL

Thomas Hobbes nació en Westport (Inglaterra) el 5 de abril de 1588 y murió en Hardwick Hall en 1679. Fue hijo de un eclesiástico quien lo abandonó después de haberse peleado al frente de una iglesia. Su tío paterno, un acomodado guantero, se hizo cargo de su cuidado y educación propiciando que se preparara en Oxford donde fue un entusiasta del método científico. Fue cercano a la monarquía inglesa y de la clase noble, debido a su labor como tutor de hijos de familias nobles de la época. Siendo adulto, se interesó por la filosofía eclesiástica aristotélica por a los grandes eventos sociales conflictivos de su tiempo que debió presenciar (PUEDJS UNAM, 2021). De acuerdo con Dussel (2013), Hobbes fue un conservador que decidió oponerse a las reformas radicales que advinieron con la guerra civil inglesa (1642-1646), en la que el parlamento inglés ganó terreno en cuanto a influencia política y administrativa se refiere. La monarquía inglesa de aquella época era débil. El caos bélico del momento en el cual el parlamento

⁵ Siguiendo el propósito epistémico y ontológico de este texto y la lógica de la hermenéutica anadialéctica creemos pertinente esbozar los rastros biográficos de Thomas Hobbes que pudieron haber incidido en el desarrollo de sus ideas sobre la obediencia y la sedición, ya que tal y como nos lo recuerda Said (1996), nuestro mundo contemporáneo es heredero tanto de lo que ha sido, es decir, Europa y su herencia cultural, como de lo que no ha sido, esto es, las antiguas colonias y sus luchas. Tanto el deseo de dominar como el deseo de liberación beben de ambas tradiciones. Estos rastros biográficos permitirán entender tanto la lógica de quienes dominan como el proceder de quienes se han rebelado en contra de dicha dominación, en nuestro caso, Ngugi wa Thiong'o.

disputaba el control del pueblo a la monarquía motivó a Hobbes a pensar en un modelo político que lograra sanear los daños ocasionados por la guerra perpetua entre los bandos y evitar la repetición de dichos sucesos beligerantes. Se podría inferir de lo anterior que Hobbes no deseaba perder los privilegios a los cuales tenía acceso, ya que democratizar implica, entre otras cosas, hacer a cada miembro relevante, lo cual genera más competencia y, quizá, incompreensión.

De acuerdo con el filósofo argentino, el pensamiento de Thomas Hobbes bebió del de Ricardo Hooker (1553-1600) el cual, a su vez, fue influenciado por la filosofía escolástica medieval de Tomás de Aquino y la de origen español. Estas tendencias reconocían tanto la luz divina que las sagradas escrituras emitían para la creación y organización de sociedades humanas como la posibilidad de la razón humana para influir en ellas. Hooker consideraba que únicamente la razón humana podía resolver controversias humanas. Además, era de su parecer que, si bien la religión era de gran utilidad para la política, esta no debía instrumentalizarla para lograr sus propios fines. Hobbes, por su parte, extremizará este juicio en la estructura filosófica de su autoría.

Thomas Hobbes, en su afán por entender la violencia de su época y contribuir a remediarla, describe los enfrentamientos permanentes por el poder entre diferentes bandos como un fenómeno del derecho natural, el cual «juzga la aplicación de la violencia como medio únicamente en función de los fines justos o injustos que persigue, lo cual impide criticar la violencia en sí misma» (Ruiz, 2013, p. xii); es decir, él se basa en la ley natural «que es un dictado de la razón que exhorta a la preservación e indemnidad de la propia vida» (Ruiz, 2016, p. 57) a toda costa. Una concepción tal del derecho, faculta a cualquier individuo para que recurra a cualquier medio para garantizar su supervivencia. Según Hobbes, una permisividad de tal magnitud ocasiona un estado de guerra perpetuo entre los individuos y bandos de individuos. Esta concepción sobre el derecho obliga a los seres dotados de razón para que, con su auxilio, la paz y, con ella, la protección y la subsistencia sean garantizados.

Luego, Hobbes instrumentaliza el lenguaje divino heredado en la Biblia para postular una teología política que sentaría las bases de un derecho positivo racionalista basado en un contrato. Por un lado, Hobbes (2006) bautiza el Estado como Leviatán, un monstruo bíblico, derrotado por Dios y desterrado del cielo, que inspira temor y terror en la tierra tanto por su majestuosidad mítica como por el gran número de interpretaciones que ha suscitado literaria y teológicamente. La figura mítica del Leviatán simboliza el ejercicio de la soberanía que, debido a su imponente y aprensión que causa su presencia, se arroga la prerrogativa de mantener la paz y la cordialidad entre los súbditos. En el plano terrenal, el Leviatán lo encarna un soberano –o grupo de individuos que hagan las veces de uno– quien garantiza la armonía entre las partes, ya que cada miembro transfiere a él su derecho natural de generar violencia para subsistir, facultando al mismo para emplear la fuerza o la violencia a su antojo. Si bien el contrato entre las partes es más intrincado y tiene otras implicaciones⁶, es de sumo interés para este ejercicio hermenéutico ana-léctico resaltar cómo Hobbes hace de la teología un

⁶ Véase Segunda analogía: Leviatán como imagen y semejanza del Dios Omnipotente. En *Derecho y violencia: de la teología política a la biopolítica*, pp. 74-93.

ejercicio filosófico moderno que niega la facultad de razonamiento a las clases «menos instruidas» y arrebatada así la posibilidad de diálogo entre dos opuestos, cuyos intereses compartidos son la supervivencia, la garantía de medios para sobrevivir y la seguridad, los cuales son medios para garantizar la protección.

La creación del Leviatán despoja a las clases civiles, que no son como las revestidas de realeza, de la posibilidad de participar en los debates de la esfera pública, pues si el objetivo es garantizar la paz y el orden, la multiplicidad de voces harían del soberano una figura nula:

Según Hobbes, las opiniones particulares sobre los asuntos comunes generan numerosos e indeterminables controversias que, asimismo, ocasionan el odio, la disputa y la guerra y, después, la corrupción total de la sociedad. La nueva alianza con Dios, a través de Cristo y sus autoridades delegadas, esto es, pastores y príncipes, implica en definitiva que el libro de la ley fuera usado y transmitido públicamente, a través de sus pastores y jueces supremos, con vistas a la obediencia de Dios y sus mandatos. La autoridad divina ordena, pues, que en toda *Iglesia cristiana*, esto es, en todo *Estado cristiano*, «la interpretación de las Sagradas Escrituras, o sea, el derecho de determinar todas las controversias, dependa y se derive de la autoridad de aquel hombre o asamblea en cuyas manos está el poder soberano del Estado» (Hobbes, 2010, III, cap. XVII, § 28, p. 346, como se citó en Ruiz, 2016, p. 111).

Una estructura política de tal índole, a pesar de que el contrato estipula obediencia y sumisión total a la gestión de quien ejerce la soberanía, que prohíbe la desobediencia y condena la sedición, somete a la voluntad de unos cuantos las capacidades y posibilidades de cientos de miles. De todo lo anterior se puede inferir, en consecuencia, que el mundo de Hobbes, el de aquel entonces, se redujo a la búsqueda y justificación por todos los medios posibles de la preservación de un gran número de privilegios para unos pocos. Esto demuestra cómo la razón fue utilizada en nombre de la dominación. A pesar de que Thomas Hobbes escribió su tratado teológico político en el siglo XVII, los vestigios de su pensamiento han perdurado como discurso de autoridad desde los cuales se la fundamentan –o critican– la filosofía del derecho moderno.

5. LA REBELDÍA EN NGUGI WA THIONG'O: UNA RESPUESTA A LA HERENCIA COLONIAL DE HOBBS

En Vásquez (2023), encontramos que Ngugi wa Thiong'o nació el 5 de enero de 1938, en la ruralidad de Kamiriithu cerca de Limuru, al abrigo de una familia campesina, cuya ancestralidad se remonta a la nación Agĩkũyũ. Esta nación originaria cuenta con su propia lengua, gikuyu, y extensión geográfica con base en la cantidad de hablantes de la lengua propia, la cual fue distorsionada y redistribuida por la histórica repartición que de África hicieron los europeos en la Conferencia de Berlín en 1884 (Thiong'o, 2015; Said, 1996). Además, la lengua gikuyu hace parte del bantú, una familia lingüística más extensa de lenguas, y naciones. Por esta razón, para lograr una mejor y más efectiva comunicación entre las naciones que habitan el mismo espacio geográfico, aprendió kiswahili como segunda lengua –*lingua franca* de las naciones originarias del territorio

como segunda lengua— e inglés como tercera —lengua colonial— para aprender y entender las formas de los colonizadores del Reino Unido. Su nacimiento y crecimiento se vio marcado por el dominio colonial del Reino Unido sobre Kenia. Igualmente, como veremos más adelante, en su infancia y años de juventud fue testigo de las luchas armadas anticoloniales que disputaron las fuerzas coloniales británicas y las naciones originarias por el control político, económico y cultural del territorio. De hecho, un hermano mayor suyo, Good Wallace, y como profundizaremos más adelante, hizo parte de las filas del Ejército por la Libertad y la Tierra, o Mau Mau⁷ como los apodaron los colonizadores blancos. En 1963, se graduó de literatura en la Universidad de Makerere (Kampala, Uganda) y en 1964, inició estudios de posgrado en la Universidad de Leeds (Reino Unido), los cuales no concluyó debido a que decidió concentrarse en su tercera novela, titulada *A Grain of Wheat* (Thiong'o, 2002), la cual trata sobre las dificultades que una antigua colonia, recién independizada, debe enfrentar para lograr cosechar los frutos de una lucha a muerte por alcanzar una vida digna, sin grilletes. De vuelta a su natal Kenia, trabajó en la Universidad de Nairobi, donde, junto a otros colegas, luchó por la abolición del Departamento de Inglés, que enseñaba literatura inglesa y, en cambio, propuso la creación de un Departamento de Literatura, que enseñara todas las expresiones literarias existentes en el mundo, incluida la literatura oral u oratura, la cual no era considerada una forma literaria en el régimen colonial. Ha publicado obras de teatro, cuentos cortos y novelas desde 1962. Su enfoque anticolonial le valió la persecución estatal, en un momento en el que Daniel arap Moi era la cabeza, debido a sus descripciones, cuestionamientos y análisis insidiosos de los manejos políticos, culturales y sociales de la recién independizada Kenia. Ha sido un intelectual orgánico y comprometido con su historia ancestral y colonial, con el objetivo de re-cordar lo desmembrado por la violencia colonial (Louisiana Channel, 2015). La escenificación en 1977 de su obra de teatro *Ngaahika Ndeenda (I Will Marry When I Want)*, la cual fue escrita en conjunto con los habitantes de Kamiriithu en gikuyu, le valió el encarcelamiento sin un juicio previo por un año, desde el 31 de diciembre de 1977 hasta el 12 diciembre de 1978, en una prisión de máxima seguridad de Kenia. Más tarde, en *Wrestling with the Devil. A Prison Memoir* (Thiong'o, 2018), él reflexiona sobre este suceso aludiendo a su trabajo comunitario como alfabetizador, razón por la cual fue privado de su libertad sin juicio previo. Durante su encarcelamiento, escribió la novela *Caitani Mutharabaini* o *El diablo en la cruz* con papel higiénico y lápiz como únicos instrumentos. Luego, estuvo en el exilio desde 1982 hasta 2002; Al regresar a Kenia en 2004, él y su esposa fueron blanco de un intento de asesinato del que escaparon. No obstante, su esposa Njeeri wa Thiong'o fue violada brutalmente por los perpetradores de este atentado. De lo descrito hasta aquí, se puede inferir, por tanto, que el mundo de Ngugi wa Thiong'o se redujo, desde su infancia, a cuestionar, debido a sus experiencias de represión y humillación por parte de las fuerzas coloniales, el *statu quo*, uno discriminador, dominador y

⁷ En *Birth of a Dream Weaver*, Ngugi wa Thiong'o explica que *Mau Mau* es una alteración de «muma wa (gwtia) ithaka na wiyathi» (2016, p. 67), que los colonos europeos simplificaron en dos vocablos, los cuales, acortados o no, denotan un «juramento de unidad por (la demanda) de tierra y libertad». Su lema pronunciaba impetuosamente dos empeños: tierra y libertad.

explotador, y encontrar, en consecuencia, los lenguajes que pudieran servir como medio para comprender y justificar la rebeldía decolonial.

La conquista y saqueo europeos de África y América Ladina o Abya Yala⁸ en general y del Reino Unido sobre Kenia en particular fue el encuentro o choque de dos mundos, dos cosmologías diferentes. Europa, un territorio pobre geográficamente, se vio forzada históricamente a desarrollar las herramientas necesarias tanto materiales como teóricas para imponerse exitosamente a la escasez y la muerte (Susaeta, 2010). Las expediciones guerreristas en nombre de la justicia no fueron nunca extrañas a su idiosincrasia. Pero, en realidad, en la apariencia de justicia se esconde un deseo inconsciente: el del lujo y la opulencia. Ya Platón, en el Libro II de *La República*, lo refiere. Cuando Sócrates ha avanzado en la descripción de un Estado austero gracias a la interpelación de Adimanto, Glaucón lo inquiere: «Si organizaras un Estado de cerdos, Sócrates, ¿les darías de comer otras cosas que éstas?» (Platón, 372d) A lo cual Sócrates responde:

[...] No se trata meramente de examinar cómo nace un Estado, sino también cómo nace un Estado lujoso. Tal vez no esté mal lo que sugieres; pues al estudiar un Estado de esa índole probablemente percibamos cómo echan raíces en los Estados la justicia y la injusticia (Platón, 372e).

De lo anterior se podría inferir que la justicia del derecho, sea natural o positiva, y la injusticia y violencia de la rebeldía, sea racional o irracional, tiene sus raíces no sólo en el afán por saciar necesidades básicas, sino en adquirir lujos. La lógica hobbesiana adquiere toda validez, pero sólo en su mundo. La escasez hace que la relación del ser humano con la naturaleza, y con otros seres humanos, sea una lucha perpetua. En contraste, el mundo de los individuos que han habitado territorios anteriormente colonizados se caracteriza por la abundancia de alimentos y recursos que cubre toda necesidad básica. La abundancia de riquezas naturales hace que la relación del ser humano sea mayormente de cooperación, solidaridad y cuidado. La labor de Ngugi wa Thiong'o de poner en primer plano la lucha de su gente en sus novelas cobra toda lógica. Veamos de dónde surge semejante tarea.

En su infancia, Ngugi wa Thiong'o atendió tres tipos de instituciones educativas: una misionera, una independiente y otra colonial. La primera de ellas fue Kamandura, la cual era auspiciada por la Iglesia Misionera de Escocia. Las escuelas misioneras jugaron un papel importante en la colonización de las mentes en Kenia, ya que más que instruir, medían el éxito de su labor en la cantidad de personas conversas que, a su vez, se alejaban de las tradiciones ancestrales de su comunidad. Tradiciones, como la circuncisión, que más tarde el autor vería como una señal que le indicaba

⁸ Por un lado, *América Ladina* es el término con el que la pensadora afrobrasileña Lélia González bautizó el continente de su natalicio con la intención de rescatar y resaltar la labor, herencia y contribuciones de lucha y supervivencia, muchas veces ignoradas o menospreciadas, que las comunidades afro-diaspóricas y ancestrales han legado a las generaciones futuras para garantizar la preservación y continuidad de su memoria y legados epistémicos y lingüísticos. Por otro lado, *Abya Yala* es el nombre con el cual se refieren las comunidades ancestrales al territorio que los europeos bautizaron como *América Latina*.

como necesario realizar otras búsquedas. Según el autor, estas escuelas misioneras se enfocaban en entrenar mano de obra calificada en manualidades como carpintería y agricultura, al igual que a alfabetizar muy limitadamente a sus asistentes. Además, ellas condenaban otras tradiciones de las comunidades locales, lo cual llevó a obligar al cuerpo docente de la época a firmar un acuerdo en el cual indicaban que renunciaban a las creencias y manifestaciones culturales de sus comunidades de origen si deseaban continuar laborando para las misiones religiosas. En *Dreams in a Time of War* (Thiong'o, 2011), el keniano dice lo siguiente,

[...] las escuelas misioneras, connotaban escuelas que deliberadamente estaban privando a la gente africana de conocimiento para, en su lugar, entrenarlas cómo apoyar al Estado colonial, el cual inicialmente limitó la educación africana a carpintería, agricultura y alfabetización básica solamente. El uso del inglés era visto como algo innecesario. El colono blanco quería gente africana «hábil» en su labor, no mentes africanas instruidas (p. 114).

Este hecho simbólicamente violento llevó a que las comunidades crearan sus propias escuelas independientes. Estas hicieron lo posible por que el cristianismo fuera depurado de toda pretensión occidental y porque las tradiciones propias fueran enseñadas sin connotación negativa alguna. En ellas, a la enseñanza del inglés se le dio una gran importancia, siendo un tema de amplia discusión, ya que, para ellos, era la llave de entrada a la modernidad. Su enseñanza empezaba en tercer grado o antes, dependiendo del profesor de aula. De igual manera, a la lengua gikuyu se le equiparó en importancia al inglés. Ambas escuelas se diferenciaron por los enfoques y prácticas que respondían al paradigma que definió cada grupo social. En la misma obra, wa Thiong'o nos cuenta:

La diferencia yacía en intangibles. Cuando pienso en Kamandura, las imágenes que se me vienen a la cabeza son las de orar en silencio y logro individual; en Manguo, las imágenes de performance, espectáculo público, y un sentido de comunidad (2011, p. 115).

Como se puede observar, Ngugi wa Thiong'o vivió entre dos mundos que habitaban un mismo territorio. La escuela de Kamandura, cuyas influencias fueron de carácter religioso y occidentales, promovía la soledad, el individualismo por medio de las prácticas escolares. En contraste, la escuela de Manguo propendía porque la instrucción escolar bebiera de rasgos culturales propios, en el cual la música, la performatividad y la solidaridad sobresalieran. Lo catastrófico, empero, no gira en torno a que cada una intentara imponer sus rasgos particulares, sino en torno a que la primera, con características inglesas preeminentes, proclamara ser más apropiada para los africanos, ya que allí limpiarían su alma y su cerebro de costumbres mundanas e impuras que corroen las buenas prácticas.

Lo inmediatamente anterior, nos lleva a un tercer tipo de institución, la colonial. Allí fue donde Ngugi wa Thiong'o llevó a cabo sus estudios de secundaria y universitarios. Sus años de pubertad y adolescencia los pasó en el Alliance High School, una institución que recibía los mejores estudiantes de toda Kenia. Él bautizó esta institución con el

nombre de *The House of the Interpreter* [o *La casa del intérprete*] donde, según su director, un británico llamado Carey Francis, decía que:

[...] todo el polvo y suciedad que habíamos traído de afuera podría ser barrido por la ley del buen comportamiento y regado por el evangelio del servicio cristiano. [...] Pero, añadió, sólo Jesús, a través de su misericordia, sería quien haría posible sobreponerse a las batallas terrenales (Thiong'o, 2012, 115).

Durante su formación en esta institución, wa Thiong'o se familiarizaría con muchos escritos literarios, predominantemente escritos por europeos desde Europa, sobre Europa y sobre África, como Karen Blixen⁹ (Thiong'o, 2017b), que, más tarde, le servirían como punto de partida para analizar y criticar el tipo de capital cultural, es decir, la clase de conocimientos que estaban siendo validados entre las personas que podían atender instituciones de educación formal que luego irían a la universidad y se desempeñarían en cargos altos de la administración colonial.

Al respecto, los británicos hicieron un gran esfuerzo por instituir el cristianismo, de rasgos católicos o protestantes, como única religión en la región. Al mismo tiempo, promovieron la enseñanza del inglés como único medio de comunicación. Hobbes, por un lado, deja muy claro que quien no sea cristiano pertenece a la ciudad de Satán (Ruiz, 2016).¹⁰ Grosfoguel (2013), por el otro, destaca cómo «no tener religión en el imaginario cristiano de la época [siglos xvi al xx] era equivalente a no tener alma, es decir, a ser expulsado del reino de lo humano» (Grosfoguel, 2013, p. 44). El encuentro que generó extrañeza en un principio se tornó en una misión civilizatoria; esto es, de conquista, subyugación o exterminio y reeducación. El enfoque místico y religioso inicial con que los europeos miraron las formas desconocidas de los africanos y amefricanos se desplazaría hacia la conformación de una mirada racista y, por lo tanto, peyorativa de los grupos nativos. En *Descolonizar la mente* (Thiong'o, 2015), el autor se expresa sobre este hecho de la siguiente forma, citando las palabras textuales de Cheickh Hamidou Kane:

En el continente negro empezamos a entender que su poder real no consistía en los cañones de la primera mañana sino en lo que seguía a los cañones. Y detrás de ellos venía la nueva escuela. La nueva escuela tenía simultáneamente la cualidad de los cañones y de los imanes. De los cañones tomaba la eficiencia de un arma de guerra. Pero hacía que la conquista fuera más permanente que la de los cañones. El cañón violenta el cuerpo y la escuela fascina el alma (p. 38).

⁹ Nuestro pensador keniano ha dicho sobre *Memorias de África*, cuya autora es la danesa Karen Blixen que «es uno de los libros más peligrosos que se han escrito sobre África» (2017b, p. 227) debido al racismo latente y patente que se materializa en sus palabras impresas.

¹⁰ «La excomunión alude a la expulsión de la comunión de la Iglesia, que san Pablo denomina como la entrega a Satán, porque todo lo que está fuera de la Iglesia estaba comprendido en el reino de Satán» (Ruiz, 2016, p. 110).

Con base en la cita anterior, podemos afirmar que al continente africano, el derecho iusracionalista positivo inspirado en Thomas Hobbes llegó con la espada y el arma para doblegar aniquilando la memoria ancestral para luego redimirse con el arte para deslumbrar el alma, con el cual intentó subyugar el espíritu. Junto con la religión cristiana, la tiza y la pizarra se procuró forjar una nueva imagen del espacio, de la política, la economía, la cultura y la historia (Thiong'o, 2015; Thiong'o, 2017b).

En la Universidad de Makerere, donde Ngugi wa Thiong'o se convirtió según cuenta en su memoria titulada *Birth of a Dream Weaver. A Writer's Awakening* (Thiong'o, 2016), en un *dream weaver* o «tejedor de sueños», el escritor cuenta cómo fue vivir en carne propia, por primera vez, el haber sido impedido de presentar una obra de teatro de su autoría ganadora en un concurso universitario de teatro, cuyo premio era ser llevada al escenario por el hecho de que en ella él cuenta cómo un oficial de la guardia británica violó la esposa de un sobreviviente de los campos de concentración británicos o, como lo llamarían los británicos de manera sutil, campo de detención. La razón por la cual se decide no presentar la obra de teatro se debe a que «un oficial británico no cometería algo así» (Thiong'o, 2016, p. 4). La violación sólo se menciona en el guion, no es actuada. Aun así, la obra es cancelada. El drama es suspendido por la jugarreta de algún político a quien no le agradó la mención política y de abuso de poder en la obra. Como se puede observar, el lenguaje no sólo es intangible, sino también práctico porque pinta imágenes en movimiento. Los parientes del Leviatán británico son autoridad, y la autoridad no se disputa haga lo que haga; discutirla acarrea prohibición, silenciamiento y cancelación. No obedecer el mandato es sedición, rebeldía, que debe castigarse o, en el peor de los casos, eliminarse.

No obstante, no sólo fue la experiencia educativa la que llevó a Ngugi wa Thiong'o a interesarse por las formas de resistencia y rebeldía en su natal Kenia. En *Dreams in a Time of War* (Thiong'o, 2011), el autor nos relata cómo a lo largo de su infancia fue testigo de cómo los habitantes nativos de su tierra fueron despojados progresivamente de ellas tanto por los colonos blancos, con el uso de violencia armada, como por quienes habían traicionado a sus propios hermanos, africanos conversos. Su padre, Thiong'o wa Nduku, fue robado, por un misionero africano, de los terrenos que él había comprado con dinero que trabajó por muchos años. En este caso, el acuerdo escrito se impuso al acuerdo tradicional oral con testigos, que había prevalecido como práctica ancestral entre las naciones africanas. Pero esto es nada, se podría decir, comparado con las recompensas que veteranos de guerra británicos de la primera y segunda guerras euroamericanas recibieron por participar en ellas en territorios africanos. Comunidades enteras fueron desplazadas de sus lugares de origen para proveer los espacios que recompensarían a los veteranos de guerra británicos. En contraste, los soldados africanos que fueron reclutados a la fuerza por el país colonizador fueron puestos en primera línea y los que lograron sobrevivir regresaban a casa sin pena ni gloria... ni recompensa. Según, Ruiz (2016), en el pensamiento de Hobbes, el soberano, quien encarna la autoridad, es a quien corresponde, por un lado, hacer la ley y, por otro lado, definir quién es un hombre. Por supuesto, en la lógica de la modernidad, que es una de la identidad mas no de la semejanza, el hombre soberano tiene piel blanca, los subhumanos, que deben obedecer, tienen piel negra u oscura (Fanon, 2001).

Asimismo, el narrador agikuyu describe en *Dreams in a Time of War* cómo las personas africanas tenían prohibido poseer sus propios negocios, al contrario de los indios que sí podían, quienes hasta tenían acceso a mejores condiciones en general, por ejemplo, a ocupar el vagón de segunda clase del tren, el cual estaba reservado para ellos. Ellos eran considerados ciudadanos de segunda clase en comparación con la población africana, quienes eran considerados de tercera clase, y cuyos derechos estaban limitados a la tenencia y trabajo de algunas tierras heredadas ancestralmente y a desempeñar labores de baja habilidad, tales como carpintería o construcción. Los altos cargos y la educación de calidad estaban reservados a aquellos africanos que demostraban su lealtad sin titubeos, para lo cual debían traicionar su propia lengua, cultura y gente.

Ngugi wa Thiong'o no sólo nació, creció y se educó en medio de dos mundos, el colonial y el autóctono. Por su sangre corrían contradicciones en la forma de Joseph Kabae y Wallace Mwangi, también conocido como Good Wallace –o el Buen Wallace–, sus hermanos, de dos madres diferentes. El primero fue parte de The King's African Rifles –Los Rifles Africanos del Rey–, una compañía creada en 1902 por el capitán Frederick Lugard, que luchó para las fuerzas coloniales en la persecución de alemanes y otros enemigos de la corona en toda Kenia y otros lugares de África, al igual que en la Primera Guerra Mundial. Él serviría como agente colonial en la lucha contra la guerrilla Mau Mau, como fue bautizada por Gran Bretaña, o el Ejército Keniano por la Tierra y la Libertad. El segundo, fue un proveedor de municiones para el ejército antes mencionado y, más tarde, fue un militante que luchó contra el régimen colonial por la liberación de las tierras, mentes y cuerpos de su comunidad.

El Ejército Keniano por la Tierra y la Libertad, formadomayormente por miembros de la nación gikuyu o agikuyu además de miembros de las naciones embu y meru, se estableció en 1952 como una respuesta directa al régimen de despojo y opresión instaurado y reforzado por Gran Bretaña. El ejército, como su nombre lo indica, se centró en combatir la injusticia colonial. La formación de este ejército ocasionó la declaración de un estado de emergencia estricto y violento que duró 8 años, hasta 1960. La admiración por uno, al ser considerado un héroe entre su comunidad y el cariño por el otro, al ser hermano proveniente de la misma madre, dividiría su corazón y acentuaría su capacidad de observación y análisis.

La creación del ejército Mau Mau ocasionó fuertes represalias por parte del imperio británico contra los miembros de la nación agikuyu, ya que ellos y ellas ayudaban a los insurgentes con comida y provisión de municiones a escondidas de las autoridades vigentes. Entre las medidas que tomaron las autoridades coloniales se encuentran toques de queda; creación de pasaportes o documentos de identificación provistos por las fuerzas militares británicas para obtener autorización de moverse entre ciudades y departamentos; requisas inesperadas en cualquier momento del día, en cualquier lugar; privación de la libertad en caso de sospecha; interrogatorios espontáneos, no libres de torturas, por parte de militares; fusilamientos arbitrarios o extrajudiciales de personas de cuyo crimen culparían a los Mau Mau (Thiong'o, 2012). Respecto de esto último, el

pensador nos cuenta en *In the House of the Interpreter* (Thiong'o, 2012), acerca de una experiencia que tuvo como detenido en los años de su adolescencia:

En la noche, la policía nos apiña en un camión. Con escolta armada, el camión deja el lugar. No nos dicen hacia donde nos dirigimos. Por lo que sé, ellos podrían estar llevándonos a una cantera para abrir fuego contra nosotros. A lo largo del Estado de Emergencia he escuchado que, personas detenidas bajo cualquier motivo de sospecha, son liberadas en un bosque y son informadas de su libertad para ir a casa, para luego ser disparadas por la espalda como terroristas corriendo en una batalla (p. 204).

Como se puede observar en el aparte anterior, en el estado de emergencia, los hombres fueron blanco de detenciones, encarcelamientos y fusilamientos masivos. Igualmente, su madre Wanjiku wa Ngugi y sus hermanos fueron desplazados a la fuerza por el régimen colonial de sus territorios y propiedades junto con otros pobladores donde residían y trabajaban, con la excusa de proveerles protección contra los Mau Mau. En el nuevo lugar, fueron forzados a construir otras viviendas de residencia, una nueva comunidad llamada Kamiriithu, rodeado por guardias coloniales quienes vigilaban las 24 horas del día, los 7 días de la semana, y evitar, en consecuencia, todo contacto con los insurgentes (Thiong'o, 2012).

El recuerdo de estas experiencias, además de las observaciones y análisis que desarrolló por las situaciones ocurridas después de la independencia de Kenia, cuyos herederos de la administración colonial del antiguo régimen imperial se le parece mucho a la burguesía nacional del nuevo e independiente Estado-nación, descrita por Frantz Fanon (2001) en *Los condenados de la Tierra*, la cual, según ambos autores, carece de inventiva, sentido de pertenencia y alimenta las dinámicas de una economía colonial, que sólo está interesada en explotar algunos nichos económicos, sólo los que convienen a los antiguos colonizadores, sin interés alguno en promover e invertir en nuevas tecnologías y dinámicas de explotación de los recursos locales que ponen en otro lugar de la jerarquía mundial a la población entera (Thiong'o, 2018). Esta economía sólo genera una dependencia en todos los ámbitos de las múltiples naciones que componen Kenia. La independencia alcanzada fue, por tanto, sólo un acto formal, no sustancial.

Las críticas proferidas que derivaron no sólo de su labor intelectual y académica —producto de su experiencia cultural del occidente civilizador por medio del sistema educativo colonial y de su vida rural y campesina en Kenia—, sino también de su trabajo docente con comunidades locales, lo cual lo llevó a defender los conocimientos y lenguas autóctonas, le valió la persecución estatal, encarcelamiento y posterior exilio, como ya se mencionó. Durante el exilio, en 1986, Ngugi wa Thiong'o respondió a sus perseguidores y continuó arremetiendo contra el Estado poscolonial keniano con *Matigari* (Thiong'o, 1998), su segunda novela escrita en gikuyu. El protagonista, Matigari ma Njiruungi —que alude literalmente a los *Patriotas que sobrevivieron las balas*—, es un patriota que regresa de las montañas donde luchó contra los colonos por el derecho a las tierras y privilegios de los que fueron despojados con la colonización. Después de asesinar al colono Williams, decide regresar de la selva con la esperanza de encontrar una situación diferente a la que dejó cuando decidió internarse para, desde allí, luchar en

contra de los opresores blancos; no obstante, al volver, se encuentra con las mismas circunstancias de servilismo y silencio por parte de sus hermanos y hermanas. En un tramo de la historia, Matigari habla de la siguiente manera en frente de un público amplio que ve cómo los perros de unos policías atacan a una niña:

¿Qué pasa aquí? ¿Van a dejar que a nuestros hijos les hagan comer mierda mientras ustedes se paran alrededor a asentir en silencio? ¿Cómo pueden ustedes pararse ahí a mirar la belleza de nuestras tierras siendo pisoteadas por estas bestias? ¿Qué hay de divertido en eso? ¿Por qué se esconden detrás de vestiduras de silencio y se dejan gobernar por el miedo? Recuerden el dicho de que demasiado miedo alimenta la miseria de la tierra (Thiong'o, 1998, p. 30).

En otro apartado de la novela, Matigari interpela a sus interlocutores con las siguientes preguntas, siempre refiriéndose a su experiencia con el colono Williams, y a sus reencarnaciones de pieles o máscaras blancas:

¿Me preguntas qué se de él? ¿El hombre-blanco-que-cosecha-donde-nunca-plantó? ¿Cómo puedo yo, hombre-negro-que-produce, no conocer al hombre-blanco-que-cosecha-donde-nunca-plantó? ¿O es que cómo crees que empezó todo el conflicto? Sí, fue el hecho de que yo supe quién era él en realidad por lo que empezó todo. [...] Déjame preguntarte algo, ¿quién construyó esta casa? ¿Quién deshirió y trabajó estas tierras? Escúchame bien. El constructor quiere su casa de vuelta, y el agricultor sus tierras (Thiong'o, 1998p. 31).

De la misma manera, al escuchar lo que dice la radio sobre el estado de las cosas, pregunta a las personas que se encuentra en el camino si conocen, acaso, a alguien que diga la verdad tal y como realmente es. Además, denuncia cómo han sido traicionados por los mismos que, al interior de sus comunidades, son elegidos y ayudados para que estudien con el propósito de regresar y contribuir con la liberación; en su lugar, retornan con la cabeza agachada y sus mentes colonizadas por el individualismo colonial imbuido en ellos durante su estadía en el exterior, donde aprenden a sacrificar las necesidades comunes y, en su lugar, saciar sólo un estómago, el suyo propio.

Los dos pasajes anteriormente citados, al igual que el breve resumen de escenas que se encuentran en *Matigari*, son una pequeña muestra de las vicisitudes colectivas y personales que Ngugi wa Thiong'o atestiguó a lo largo de su estadía en Kenia desde los años de su infancia hasta su adultez. Si bien la rebeldía que ha profesado nuestro pensador del África oriental ha sido netamente intelectual y existencial, en tanto nunca empuñó un arma de fuego, su pensamiento ha encarnado y practicado fundamentos filosóficos no sólo marxistas, sino también de la liberación y decoloniales. En palabras de Said (1996), podemos interpretar su labor como una de *resistencia cultural*, lo cual, al mismo tiempo, coincide con lo que wa Thiong'o escribe en *Desplazar el centro* (2017b) acerca de la labor cultural que los intelectuales racializados pueden desempeñar:

[Ellos] pueden ofrecer representaciones del universo que infundan esperanza, que otorguen claridad y fortaleza a las luchas de los explotados y los oprimidos para que puedan llevar a cabo sus visiones de un nuevo mañana (p. 109).

La esperanza que puede infundirse con las representaciones que logran articularse gracias al lenguaje responde a lo que Lebrón (2020) bautiza con el nombre de «lógicas cimarronas» cuyos propósitos son los de «crear y recrear, [...] hacer y deshacer, [...] resquebrajar el mundo existente para darle un giro decolonial» (p. 145), cuya base no sea sólo la historia propia anterior a la conquista, sino que incluya las memorias fragmentadas que ocasionó la caza y el secuestro de hombres, mujeres, niños y niñas negras. Para lograr este cometido, nos recuerda el filósofo puertorriqueño, siguiendo la lógica ana-léctica (Dussel, 1973; Láo-Montes, 2017) que es necesario reconocer, afirmando, nuestra pertenencia al ámbito de la exterioridad. Esto, por supuesto, incluye el reconocimiento de la deuda histórica —y, con ello, educativa, literaria, filosófica y política— con quienes no somos netamente afro, ni tampoco completamente blancos¹¹, aquella que tenemos para con nosotros mismos de recordar y armar el rompecabezas que la modernidad nos dio en apariencia completo. Esta investigación, consideramos, es un intento de ello.

Ngugi wa Thiong'o con su escritura, con los temas que aborda, muestra cómo implementa una analéctica o analogía dialéctica o anadialéctica, en tanto ella, en palabras de Dussel (2011), está interesada en realizar una «afirmación de la historia que fue anterior y exterior a la prisión [...]» (p. 109); esto es, emplea una dialéctica positiva que gira en torno a tener en cuenta la historia concreta de un individuo o grupo, sus testimonios, para luego negar sus circunstancias a la luz de un amor de justicia (Dussel, 1973). La hermenéutica anadialéctica aquí implementada parte de los supuestos de que existe una totalidad que ejerce una univocidad o unilateralidad. Quien no sucumba a la lógica de la identidad u homogeneidad, hace las veces de un extranjero, de algo otro, ya que es despojado de su humanidad, de alguien «exterior» que debe ser forzado a igualarse. Por lo tanto, el objetivo yace en escuchar, como opción ética, la voz de aquellos que encarnan la exterioridad del sistema. Escuchar para detallar las cadencias de las voces, los acentos, los fonemas, las historias, los pensamientos de quienes han sido hechos *exteriores* a la totalidad, a quienes no hacen parte de la estirpe que ocupa el centro del sistema. La exterioridad, generalmente, es convertida en alienígenas, demonios que hay que convertir a la religión de la sumisión corporal, mental, emocional y espiritual. Ella devela la dialéctica de la producción que Juan José Bautista (Códigos Libres, 2017)¹² ha descrito como una que ha embrutecido a los pueblos conquistados o en proceso de conquista y que ha hecho más inteligentes a los conquistadores. Así, mientras en las esferas públicas prevalezca un sólo tipo de discurso y lenguaje producto

¹¹ Aquí creemos relevante mencionar el término *ñanduboy*, empleado por la escritora Hazel Robinson (2010), en su novela *No Give Up, Maan!* = ¡No te rindas! para referirse al personaje principal como un hombre que no pertenece ni al grupo de los europeos, por no tener la piel lo suficientemente blanca, ni al grupo de los afrodescendientes, por no tener la piel lo suficientemente negra; por lo tanto, no merecía, según los pobladores de la isla, acceder a los conocimientos profundos de grupo alguno. Ser un *ñanduboy* es estar sujeto a sospecha, desarraigo, rechazo, exilio.

¹² En esta entrevista, Juan José Bautista afirma que continuar extrayendo materia bruta de la tierra Amerindia para exportarla sin crear industria propia perpetuará el embrutecimiento de sus pobladores, mientras que quienes se la llevan y la procesan en sus lugares de origen les hará más inteligentes, en tanto se verán obligados a idear nuevas y mejores formas de procesarla.

de una experiencia existencial particular, la lógica de la identidad se impondrá sobre una de la semejanza, desde la que se argumenta que existen similitudes, pero también se deben establecer distinciones territoriales, históricas y culturales para favorecer una mejor y más efectiva intercomprensión.

Al narrar en sus historias, entonces, las condiciones y circunstancias de dominio y explotación bajo las cuales viven sus hermanos y hermanas africanas, Ngugi wa Thiong'o no sólo expone una realidad concreta, sino que propicia el inicio de una dialéctica positiva que busca indagar, comprender y transformar horizontes antes desconocidos o suprimidos por los centros de dominación. Como intentamos mostrar a lo largo de esta investigación, la imposición violenta de una religión, de una lengua, de un sistema educativo por otro, además del despojo sistemático de tierras de las cuales los hombres y mujeres campesinas pueden derivar su sustento y supervivencia, se desprende una conciencia por reclamar reivindicaciones materiales, espirituales e intelectuales que dan dignidad a la existencia individual y colectiva, no sólo en forma de producto cultural, sino también de manera directa, es decir, por medio de las armas que han sido el medio primario utilizado para subyugar y dominar. El pensador gikuyu escucha y retrata la voz de los y las oprimidas con el fin de dignificar tanto el derecho a rebelarse como la legitimidad de emplear la libertad cognitiva para existir como un grupo de personas desee. Aquí, por supuesto, no se desconoce que el encuentro entre culturas ha propiciado en la historia cambios y alianzas sustanciales en las maneras de relacionarse entre sí, y en las formas de relación entre ellas y la naturaleza, pero una cosa es encontrarse en horizontalidad y otra, completamente diferente, en enfrentarse incorporando lugares de verticalidad.

6. A MODO DE CONCLUSIÓN

Las obras de Ngugi wa Thiong'o aquí abordadas *grosso modo* proveen algo de materia prima con la cual se podría empezar a explorar e indagar con profundidad y seriedad las causas que detonan los procesos de rebelión a nivel epistémico, curricular, político, económico, educativo y cultural. Él pone en el centro un cuerpo de experiencias y testimonios, individuales y colectivos, que ha estado relegado a la periferia, al cajón oscuro de la historia. Reconocer y afirmar esto es reivindicar su y nuestra condición de exterioridad. La comprensión, la verdadera comprensión, el verdadero entendimiento del otro, inicia cuando somos realmente capaces de escuchar su testimonio, cuando es emitido desde los propios labios del emisor. Una filosofía –política, del derecho, del arte, de la educación, entre otras– que tenga la justicia epistémica o curricular en su horizonte debe partir del no lugar y contrastar con lo que se ha internalizado como natural gracias a nuestras interacciones cotidianas con las personas y cosas de nuestro mundo, y así aprender a reconocer hasta dónde llega el horizonte que habitamos, es decir, la totalidad que validamos por la naturalización a la que hemos sido expuestos o sometidos como un requisito ineludible para poder expandir nuestras sensibilidades éticas.

Una filosofía que se ocupe de promover una ética, es decir, unas costumbres intelectuales, espirituales y comportamentales, que se apliquen a indagar lo desconocido,

no sólo rechaza prácticas bancarias de enseñanza y políticas de imposición y dominación, sino que incentiva la curiosidad por el descubrimiento, por la creación, por la humanización de rostros cubiertos de polvo y hollín y sonidos que gritan auxilio, por la resignificación de las cosas-entes (Dussel, 2015). Por esto, es necesario leer y escuchar con atención quiénes son mostrados y pronunciados como enemigos o villanos y quiénes están emitiendo tales mensajes e indagar sus historias o relatos concretos. Iniciar estas prácticas entablan una relación analógica de proporcionalidad que podría ayudarnos a desarrollar una actitud y aptitud prudentes. La prudencia es la zona de desarrollo próximo, o potencial a despertar y desplegar, que debemos intentar alcanzar como individuos en un mundo plagado de diferencias y poblado por la diversidad de gentes y culturas.

Un ejemplo que nos ayuda a ilustrar lo anterior tiene que ver con lo que Said (1996) expone en su obra *Cultura e imperialismo* acerca de la cultura de la resistencia que debemos conocer y estudiar a profundidad, y de la cual Ngugi wa Thiong'o hace parte, para equilibrar cargas. A las representaciones, las historias, imágenes o relatos que Europa –y, más recientemente, Estados Unidos– se han encargado de crear para mantener su lugar de privilegio en el mapa geopolítico del globo, debe hacérsele contrapeso con representaciones que disputen una cultura donde la dominación violenta y simbólica es aplaudida. Las historias de contrapeso, retomando el pensamiento del filósofo camerunés Jean-Godefroy Bidima (2002), son el insumo primario para hacer renacer una filosofía, cuyo foco sea el devenir, el hacia dónde queremos dirigirnos. Las historias de Ngugi wa Thiong'o son un medio ideal para ejemplificar cuán bajo ha caído una parte de la humanidad para lograr alzarse con el título de «civilización» y «progreso». Así, ellas, desde un paradigma liberador, nos muestran donde hemos estado para mostrarnos hacia donde podríamos dirigirnos. Sin duda, se prestan para realizar una travesía epistemológica.

A modo de conclusión, la rebeldía no sólo es una manifestación violenta impulsada por la impotencia colectiva, sino que es también un llamado de atención a quienes encarnan la autoridad o hacen las veces de soberanos a escuchar a quienes no son en una estructura política determinada. Queda, pues, la tarea de continuar explorando qué se dice desde la exterioridad epistémica del sistema para construir una filosofía política y de la educación en la que el otro, el extraño, le sea permitido hablar y sea escuchado con verdadera atención para que el poder en la justicia impartida se materialice como una bendición y una ofrenda de reconocimiento a la vulnerabilidad humana propia, en relación con el o la semejante, y no como una amenaza colectiva.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Beuchot, M. (2016). *Hechos e interpretaciones: hacia una hermenéutica analógica*. Fondo de Cultura Económica.
- Bidima, J-G. (2002). Introduction. De la traversée : raconter des expériences, partager le sens. *Rue Descartes*, 36(2). <https://doi.org/10.3917/rdes.036.0007>.

Camus, A. (2013). *El hombre rebelde*. Alianza Editorial, S.A.

Channel 4 News. (13 June, 2018). *Nawal El Saadawi on feminism, fiction and the illusion of democracy* [Archivo de Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=djMfFU7DIB8>.

Códigos Libres. (9 de diciembre de 2017). *Decolonialidad del poder con Juan José Bautista* [Archivo de Vídeo]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=Lpwh_NAUm7k

Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomo II. Siglo XXI Editores.

Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. Fondo de Cultura Económica.

Dussel, E. (2013). *Hacia una política de la liberación*. Editorial Docencia.

Dussel, E. (2015). Argumentos a favor de la ética de la liberación (discusión con Adela

Cortina). En M. Lobosco (Comp.), *La Antifilosofía en la escuela media y la universidad* (pp. 21-27.). Editorial Biblos. https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/452.2015_espa.pdf

El Espectador (6 de mayo de 2021). *El Senado se reúne para escuchar a los representantes del Paro Nacional* / *El Espectador* [Archivo de Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=9jP4l6XqYiQ>.

Etimologías de Chile - Diccionario que explica el origen de las palabras. (s.f.). Rebelde. En *Etimologías de Chile*. <https://etimologias.dechile.net/?rebelde>

Fanon, F. (2001). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.

Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI Editores.

Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, 19, 31-58. <https://doi.org/10.25058/20112742.153>.

Hegel, G. W. F. (1998). *Escritos pedagógicos*. Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. W. F. (1999). *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Edhasa.

Hobbes, T. (2006). *Leviatán*. Fondo de Cultura Económica.

- Láo-Montes, A. (2017). La filosofía de la liberación y sus avatares descoloniales en clave de africanía. *Analysis. Claves de Pensamiento Contemporáneo*, 20(5), 1-37. <https://doi.org/10.5281/zenodo.1246959>
- Lebrón Ortiz, P. (2020). Teorizando una filosofía del cimarronaje. *Tabula Rasa*, 35, 133-156. <https://doi.org/10.25058/20112742.n35.06>
- Louisiana Channel. (13 October, 2015). *Ngũgĩ wa Thiong'o Interview: Memories of Who We Are* [Archivo de Vídeo]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=AYP9sJvDcYE&t=2s&ab_channel=LouisianaChannel
- Platón (1986). *Diálogos IV: República*. (Trad. por Conrado Eggers Lan). Editorial Gredos, S.A.
- PUEDJS UNAM. (8 de junio de 2021). *Árbol de la Democracia / 13: Thomas Hobbes* [Archivo de Vídeo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=_9GgVrLvG-A.
- Robinson, H. (2010). *No Give Up, Maan! = ¡No te rindas!* Ministerio de Cultura de Colombia.
- Ruiz Gutiérrez, A. (2016). *Derecho y violencia: de la teología política a la biopolítica*. Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
- Ruiz Gutiérrez, A. (2013). *La violencia del derecho y la nuda vida*. Editorial Universidad de Antioquia.
- Said, E. (1996). *Cultura e imperialismo*. Editorial Anagrama.
- Susaeta, F. (2010). *Introducción a la filosofía africana. Un pensamiento desde el cogito de la supervivencia*. Ediciones Idea.
- Thiong'o, N. (1998). *Matigari*. Africa World Press.
- Thiong'o, N. (2002). *A Grain of Wheat*. Penguin Books.
- Thiong'o, N. (2011). *Dreams in a Time of War: A Childhood Memoir*. Anchor Books.
- Thiong'o, N. (2012). *In the House of the Interpreter: A Memoir*. Pantheon Books.
- Thiong'o, N. (2015). *Descolonizar la mente*. Penguin Random House Grupo Editorial, S.A.U.
- Thiong'o, N. (2016). *Birth of a Dream Weaver: A Writer's Awakening*. The New Press.

Thiong'o, N. (2017a). *Reforzar los cimientos: hacer que África sea visible*. Debolsillo.

Thiong'o, N. (2017b). *Desplazar el centro. La lucha por las libertades culturales*. Editorial Rayo Verde.

Thiong'o, N. (2018). *Wrestling with the Devil. A Prison Memoir*. Penguin Random House UK.

Vásquez García, J. C. (2023). Concepções de educação no O diabo na cruz de Ngugi wa Thiong'o. *Entheoria: Cadernos de Letras e Humanas*, 10(1), 66-96. <https://journals.ufrpe.br/index.php/entheoria/article/view/5468>