Estudios Filosóficos LXXV (2026) 445 ~ 459

EL PENSAMIENTO POSCOLONIAL Y EL MATERIALISMO HISTÓRICO: ACHILLE MBEMBE Y EL IDEALISMO LINGÜÍSTICO

POSTCOLONIAL THOUGHT AND HISTORICAL MATERIALISM: ACHILLE MBEMBE AND LINGUISTIC IDEALISM

Hervé Toussaint Ondoa
Universidad de Bertoua (Camerún)

Resumen: ***El poscolonialismo es un pensamiento que lleva a cabo de manera explícita una ofensiva filosófica, ideológica e incluso política contra las luchas revolucionarias tan caras a Frantz Fanon, Kwame Nkrumah, Marcien Towa, Charles Romain Mbele y Nkolo Foé. Ello se debe a que, para Mbele, el poscolonialismo se nutre del capitalismo de mercado. Un autor como Anthony Appiah afirma que la poscolonialidad es una intelligentsia compradora: se trata de intelectuales formados a la occidental que negocian en la periferia el comercio de los bienes culturales del mundo capitalista. Por consiguiente, luchar por la libertad tal como la pensó Fanon equivale, dice Mbembe, a entrar en una «lógica del suicidio». En el mismo sentido, Eboussi Boulaga propone la táctica que consiste en tener «por lugar o lengua los del otro, dueño del gran juego estratégico». Bidima, por su parte, propone el kairós en lugar de la lucha. Finalmente, para estos turiferarios, en particular Mbembe, se trata de promover un lenguaje fraternal, capaz de superar, e incluso de suprimir, los antagonismos y los conflictos entre los hombres.***

Palabras clave: ***materialismo histórico, idealismo lingüístico, poscolonialismo, French Theory, capitalismo de mercado.***

Abstract: ***Postcolonialism is a school of thought that explicitly wages a philosophical, ideological, and even political offensive against the revolutionary struggles so dear to Frantz***

Fanon, Kwame Nkrumah, Marcien Towa, Charles Romain Mbele, and Nkolo Foé. This is because, according to Mbele, postcolonialism is fueled by market capitalism. An author such as Anthony Appiah asserts that postcolonialism is a purchasing intelligentsia: it consists of Western-educated intellectuals who, on the periphery, negotiate the trade in cultural goods of the capitalist world. Consequently, fighting for freedom as Fanon conceived it amounts, says Mbembe, to entering a "logic of suicide." In the same vein, Eboussi Boulaga proposes a tactic that consists of adopting "the place or language of the other, the master of the great strategic game." Bidima, for his part, proposes kairos in place of struggle. Finally, for these sycophants –particularly Mbembe– the goal is to promote a fraternal language capable of overcoming, and even eliminating, antagonisms and conflicts among people.

Keywords: ***historical materialism, linguistic idealism, postcolonialism, French Theory, market capitalism.***

Introducción

La elección del tema se justifica por el giro epistemológico que vive la filosofía africana contemporánea, marcado por la tensión entre, por una parte, la filosofía de la liberación, que hace de la lucha un instrumento de transformación de la existencia, y, por otra, ciertos enfoques poscoloniales que buscan mantener a África en la pasividad, la coexistencia, la movilidad y la comunidad. Para captar mejor esta tensión epistemológica, conviene volver a los fundamentos y a los objetivos de la filosofía de la liberación, cuyo proyecto consiste en poner fin a toda forma de dependencia, de dominación y de coerción heredada del colonialismo y del neocolonialismo. Señalemos que la colonización no es una dominación como cualquier otra. No se limitó a ser el ejercicio de un poder político que reduce al pueblo conquistado a la sujeción. Al presentarse como una misión civilizadora, desembocó en la destrucción de las estructuras simbólicas de dichas poblaciones (H. L'Heuillet, 2017, p. 41). Como consecuencia, tenemos «sociedades vaciadas de sí mismas, culturas pisoteadas, tierras confiscadas, religiones asesinadas, magnificencias artísticas aniquiladas, extraordinarias posibilidades suprimidas» (A. Césaire, 2011, p. 23). Es en este contexto histórico y teórico donde hay que comprender a Frantz Fanon. Este autor se rebeló contra ese sistema. Su obra *Por la revolución africana* aparece como un texto clave para comprender la lucha por la libertad en África. Pone de relieve los efectos devastadores de la dominación colonial. Considera que la colonización creó una división entre colonizadores y colonizados. Para él, hay que abolir esa división para instaurar la soberanía africana. En *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon describe la colonización como una

alienación ontológica. El colonizado solo puede reconstruirse ejerciendo una violencia. Dicho de otro modo, el colonizado se libera en y por la violencia. Esta lógica es rebatida por el enfoque poscolonial. Para los partidarios de esta teoría, hay que «pensar contra Fanon» (A. Mbembe, 2012). Achille Mbembe critica las filosofías de la liberación como las de Kwame Nkrumah, Ruben Um Nyobé, Amílcar Cabral, Samora Machel, etc. Tras haber agotado todos los recursos legales para liberarse, estos teóricos proponen el combate, la lucha, para permitir a su pueblo recobrar su humanidad. Ahora bien, para el pensamiento poscolonial, las luchas de liberación son «callejones sin salida contra el hombre», pues estarían fundadas en «la lógica del asesinato», del «suicidio». Dejando de lado el combate, el pensamiento poscolonial propone una visión crística, pues en adelante hay que hacer comunidad, en particular a través de «la ética del transeúnte». En este sentido, Mbembe desplaza la lucha hacia la poética del mundo. Semejante perspectiva se opone en realidad a toda dialéctica de liberación. Por consiguiente, la única opción que le queda al sujeto dominado es aceptar el orden establecido. Fabien Eboussi Boulaga, Achille Mbembe, Jean-Godefroy Bidima, Bourahima Ouattara, Bassidiki Coulibaly, Grégoire Biyogo, Pierre Nzinzi… son los pioneros de esta filosofía. Su objetivo es la autoexclusión de África de la historia. Al excluir la iniciativa histórica, estos pensadores se definen como híbridos, como nómadas que desean la integración en «los márgenes y los intersticios de las sociedades del centro». Semejante orientación desactiva la lucha. Los teóricos de la liberación sostienen que la lucha por la libertad es garantía de humanidad. Al exaltar la migrancia en lugar de la revolución, los poscolonialistas quieren normalizar la integración de los pueblos del margen en el Imperio. Por consiguiente, la cultura africana se presenta como incapaz de asumir el conflicto y, en consecuencia, debe aceptar la tutela exterior. A partir de ahí, cabe interrogarse sobre lo que está en juego en semejante filosofía. ¿Constituye la superación poscolonial de la lucha una verdadera lógica de la emancipación, o supone un freno a la iniciativa histórica de los pueblos africanos? Al suprimir la lucha en lo que respecta a la cuestión de la iniciativa histórica, ¿no allanan los pensadores poscoloniales (Achille Mbembe) el camino al capitalismo de mercado? Con un procedimiento propio del estructuralismo genético, intentaremos responder a estas preguntas.

1. El fundamento teórico de la poscolonia

Los *postcolonial studies* hunden sus raíces en la «renovación del anticolonialismo de la segunda mitad de los años cincuenta» (N. Bancel, 2019, p. 15). Las voces de autores como Fanon y Memmi, por una parte, y de pensadores del partido comunista como Henri Lefebvre o Annie Kriegel y de intelectuales como Jacques Maritain y Albert Camus, por otra, son voces que criticaron la colonización «desde el ángulo de la explotación de los colonizados, en el caso

de los primeros» y «de los abusos de la colonización, en el caso de los segundos» (N. Bancel, 2019, p. 15).

Más allá de este movimiento, otra fuente de los *postcolonial studies* se remonta a los años setenta con la *French Theory*. La *French Theory* remite «a los trabajos de universitarios e intelectuales franceses que gozan en el campo universitario hexagonal de un reconocimiento desigual y de una posteridad relativa a lo largo de los años ochenta» (N. Bancel, 2019, p. 16). Por otra parte, estos intelectuales, en su mayoría, no trabajaron, o trabajaron poco, sobre las cuestiones coloniales y poscoloniales (N. Bancel, 2019, p. 16). Pero esta corriente influyó en la emergencia de corrientes como los *postcolonial studies*, los *cultural studies* y los *gender studies*. Señalemos que los fundamentos de esta influencia han de «buscarse en las perspectivas críticas y en los métodos que estos ponen en práctica en sus trabajos» (N. Bancel, 2019, p. 16). Pueden delimitarse varios rasgos comunes de los pensadores de la *French Theory* que serán utilizados más tarde por los *postcolonial studies*. Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Julia Kristeva, Jacques Lacan y Jean Baudrillard son autores clave de la *French Theory*. De manera general, Nietzsche y Heidegger influirán en la filosofía de estos intelectuales. Estos abren vías nuevas «deconstruyendo los metarrelatos de la modernidad, criticando la noción de sujeto, utilizando el análisis del lenguaje para desenmascarar los efectos de un logos occidental movido por una inclinación a la totalidad» (N. Bancel, 2019, p. 17).

La primera característica de la *French Theory* es el deseo de ocupar la «posición dominante de la seriedad científica frente a un humanismo a la antigua cuya "ingenuidad" denunciaba» (B. Couturier, 2021, p. 164). De hecho, los partidarios de la *French Theory* aspiran a la deconstrucción de toda la herencia cultural humanista occidental y a someterla a juicio (B. Couturier, 2021, p. 164). Se trató de «releer», «reescribir», «reevaluar» y «recalificar» obras y pensamientos a fin de hacerles confesar los prejuicios que habrían sido los de sus autores y de sus épocas (B. Couturier, 2021, p. 166). Como otra característica, la *French Theory* lleva «ante la justicia todo el pasado cultural de Occidente». Considera toda «la historia cultural de Occidente como fechada y caduca» (B. Couturier, 2021, p. 167). Aquí se comprende la aportación de Derrida a la filosofía poscolonial. Esta aportación se articula en torno a dos elementos esenciales. El primero está constituido por «un enfoque y un método, la "deconstrucción" (que toma de Heidegger)» (N. Bancel, 2019, p. 24). El segundo, ligado al primero, es la reflexión que Derrida lleva a cabo sobre la *différance* (N. Bancel, 2019, p. 24). De manera general, aunque la obra de Derrida no esté centrada en la colonización o en el periodo poscolonial, las referencias a la colonización salpican su pensamiento. *El monolingüismo del otro* trata de la colonización (N. Bancel, 2019, p. 24).

1.1. Jacques Derrida y la cuestión de la lengua: hacia la diferencia cultural y lingüística

En un artículo de *Le Monde diplomatique* de 2002 (J. Derrida, 2002, p. 24), Derrida toma posición sobre la lengua del extranjero. Tomando el ejemplo de Europa, Derrida considera que en ella se encuentran varias lenguas: «la lengua del otro, la lengua del huésped, la lengua del extranjero, incluso del inmigrante, del emigrado o del exiliado». Esta pluralidad de lenguas lo lleva a preguntarse: «¿Qué hará una política responsable con lo plural y lo singular, empezando por las diferencias entre las lenguas en la Europa del mañana y, a ejemplo de Europa, en la mundialización en curso?». Y añade más adelante: «En lo que se llama de manera cada vez más dudosa la mundialización, nos encontramos en efecto al borde de guerras que están, menos que nunca desde el 11 de septiembre, seguras de su lengua, de su sentido y de su nombre» (J. Derrida, 2002, p. 24). Ahora bien, para Derrida, lo universal no tiene lengua. Tal es la tesis fundamental de *El monolingüismo del otro*. «Esta obra participa explícitamente de una deconstrucción de la lengua como propiedad y, sin duda, como morada» (M. Crépon, 2001, p. 30).

> Desde el comienzo de *El monolingüismo del otro*, afirma:
>
> «Imagínalo, figúrate a alguien que cultivara el francés. Lo que se llama el francés. Y a quien el francés cultivara. Y que, ciudadano francés por añadidura, fuera, pues, un sujeto, como se dice, de cultura francesa. Ahora bien, un día ese sujeto de cultura francesa vendría a decirte, por ejemplo, en buen francés: "No tengo más que una lengua, no es la mía"» (J. Derrida, 1996, p. 13). Añade más adelante: «Ahora bien, nunca esta lengua, la única que estoy así destinado a hablar, mientras me sea posible hablar, a vida o muerte, esta única lengua, ¿ves?, nunca será la mía. Nunca lo fue en verdad» (J. Derrida, 1996, p. 14).

A partir de ahí, según Jacques Derrida, es posible ser a la vez monolingüe y plurilingüe. No solo es posible, sino universal. Por una parte, solo puede hablarse de una lengua dentro de esa lengua. No habría, pues, metalenguaje; y, por otra parte, mi lengua propia es la lengua del otro. No puedo asimilar la lengua que me oigo hablar: «no tengo más que una lengua y no es la mía; mi lengua "propia" es para mí una lengua inasimilable. Mi lengua, la única que me oigo hablar y que me oigo a hablar, es la lengua del otro» (J. Derrida, 1996, p. 47). Por esta razón insiste: «Sí, no tengo más que una lengua, ahora bien, no es la mía» (J. Derrida, 1996, p. 15). Precisemos que el lenguaje remite a una estructura, mientras que las lenguas habladas son dobles. Cabría decir, pues, siguiendo a Derrida, que cada uno de nosotros tiene una lengua que nos habla: «Nunca se habla más que una sola lengua –o más bien un solo idioma–» (J. Derrida, 1996, p. 23). Pero esta lengua única no habría podido establecerse sin el contacto con otro monolingüismo: el del poder soberano que obliga a

compartir una lengua: «El monolingüismo del otro sería en primer lugar esa soberanía, esa ley venida de otra parte, sin duda, pero también y ante todo la lengua misma de la Ley. Y la Ley como Lengua» (J. Derrida, 1996, p. 69). Hace falta, pues, un poder de nombrar, de imponer una ley (poder estatal o no, nacional o no) para que cada cual pueda apropiársela: como toda ley, viene de otra parte. Por eso un hablante no puede hablar una sola lengua. Se ejerce en él una fuerza (una archiescritura) que le hace hablar más de una lengua: «nunca se habla más que una lengua –y esta es disimétricamente, volviendo a él, siempre, del otro, desde el otro, guardada por el otro. Venida del otro, quedada en el otro, al otro devuelta–» (J. Derrida, 1996, p. 70).

Puede afirmarse, pues, con Derrida que, al no ser ninguna lengua totalizable, siempre hay más que no te pertenece; solo puede uno referirse a un idioma en otro idioma. Tu lengua es siempre la del otro. Se comprende por qué Derrida insiste en la idea según la cual «No tengo más que una lengua, y no es la mía». Lo que hizo las veces de lengua materna [el francés] siempre me remitió a otra parte: «Sí, mi lengua materna me ha perdido» (J. Derrida, 1996, p. 64). Mi propia lengua es inapropiable: al no poder nadie poseer su lengua, todos estamos expuestos a sus equívocos indecidibles, a sus locuras. Afirma en este sentido: «Es imposible contar las lenguas, eso es lo que quería sugerir. No hay calculabilidad, desde el momento en que el Uno de una lengua, que escapa a toda contabilidad aritmética, nunca está determinado. El Uno de la monolengua de la que hablo, y el que hablo, no será, pues, una identidad aritmética, ni siquiera una identidad sin más» (J. Derrida, 1996, p. 55).

Esta idea del Uno, esta lógica de la lengua, tiene su origen en su relación problemática con el centro. Ahora bien, para Derrida, hay que deconstruir el centro para dejar lugar a la diferencia cultural. Derrida se pronuncia así contra todo enfoque asimilador. En efecto, Derrida ofrece todos los elementos necesarios para desmitificar la lógica asimilacionista e imperialista de Occidente. Producto de una determinación geopolítica, Occidente no está movido solamente por el deseo de perpetuar al sujeto occidental, sino también por el deseo de perpetuar a Occidente como sujeto. Pero Derrida desplaza la crítica contra el imperialismo occidental. En lugar de la lucha de clases, Derrida desactiva las oposiciones. Para comprender el fin de estas oposiciones, recurramos al padre de la deconstrucción.

1.2. Jacques Derrida y el fin de las oposiciones: hacia la solidaridad y la responsabilidad para con los demás

La deconstrucción se caracteriza ante todo por un movimiento de inversión. Si se considera una pareja de conceptos metafísicos como habla/escritura, espíritu/materia, signo/indicio, materialismo/idealismo a través de la inversión, su deconstrucción postula una inversión de la jerarquía. Dicho

de otro modo, primero hay que destruir esta institucionalización sostenida por la metafísica tradicional. Derrida afirma en este sentido que la deconstrucción está animada por un movimiento de vaivén. Hay que afirmar, pues, la prioridad de la escritura sobre la voz, de la materia sobre el espíritu, del indicio sobre la expresión. Pero una simple inversión solo opera un cambio de metafísica, sin modificar por ello el dualismo. Un desplazamiento dentro del marco logocéntrico no permite por sí mismo su abolición. «Deconstruir la oposición es, ante todo, en un momento dado, invertir la jerarquía. Descuidar esta fase de inversión es olvidar la estructura conflictiva y subordinante de la oposición» (J. Derrida, 1972a, p. 56). «Quedarse en la inversión es operar, ciertamente, en la inmanencia del sistema que se quiere destruir» (J. Derrida, 1972b, p. 11). Pero «atenerse, para ir más lejos, para ser más radical o más audaz, a una actitud de indiferencia neutralizadora respecto de las oposiciones clásicas» (J. Derrida, 1972b, p. 11) sería dejar vía libre a las fuerzas que nos dominan. No pueden, por consiguiente, llevarse a cabo por separado la fase de inversión y la fase de neutralización.

La fase de neutralización

El esquema de neutralización permite salir de toda situación de jerarquía. El término valorizado en la fase de inversión se vuelve neutro. Invertido y neutralizado, el dualismo deconstruido se desprende de una jerarquía en la que el término destacado conservaría su concepción antigua y revestiría los privilegios logocéntricos del término destronado. La fase de neutralización apunta a «la emergencia irruptiva de un nuevo "concepto", concepto de lo que ya no se deja, de lo que nunca se dejó comprender en el régimen anterior» (J. Derrida, 1972a, p. 57).

La fase de inversión y la fase de neutralización deben, pues, «llevarse a cabo en una suerte de *simul* desconcertante, en un movimiento de conjunto, movimiento coherente, ciertamente, pero dividido, diferenciado y estratificado. La distancia entre las dos operaciones debe permanecer abierta, dejarse marcar y remarcar sin cesar» (J. Derrida, 1972b, p. 12). Estas dos fases acompañan a la *différance*. Esta última aparece precisamente como un movimiento productivo y conflictivo que ninguna identidad, ninguna unidad, ninguna simplicidad originaria podría contener ni siquiera preceder (J. Derrida, 1972b, pp. 12-13). Para él, el materialismo y el idealismo son conceptos interdependientes. Ambas nociones están imbricadas la una en la otra. El materialismo se concentra en realidades palpables y no considera las nociones simbólicas y culturales que modelan nuestras versiones del mundo. El idealismo ignora las realidades materiales para privilegiar las ideas. La interacción entre ambos conceptos permite comprender el mundo. El autor de *La escritura y la diferencia* formula el deseo de superar las oposiciones y de aniquilar toda lógica de soberanía. Por esta razón Derrida deconstruye el marxismo. Critica el marxismo ortodoxo o, mejor dicho, el marxismo soviético. Este último tiene como

objetivo fundar una nueva ideología basada en la lucha de clases y sustituir la ideología burguesa por la proletaria. Había que construir una superestructura adaptada al orden socialista. El marxismo ortodoxo quiso materializar y «presentificar» a Marx.

En su obra *Espectros de Marx*, Derrida analiza el contexto de emergencia en el que se escribió *El capital*. Recordemos que *El capital* se publicó en 1867. Derrida emprende una relectura de la dialéctica marxista. Pone de relieve los espectros presentes en nuestra sociedad. Para él, el pensamiento de Marx debe analizarse de nuevo a la luz de los acontecimientos que siguieron a su muerte, en particular los regímenes comunistas autoritarios del siglo XX. Derrida subraya que *El capital* de Marx está marcado por un contexto de desigualdades económicas y sociales para los obreros (J. Derrida, 1993, p. 135). Marx vuelve sobre los efectos perversos del capitalismo y ofrece una alternativa a través del materialismo histórico. Al analizar nociones como el «nuevo desempleo», la «nueva pobreza», la «exclusión» o la «alienación», Derrida vuelve a poner en escena el pensamiento de Marx. Invita a considerar los espectros de Marx como la nueva vía para encontrar una alternativa al capitalismo. Según Marx, el espectro es una entidad que acecha al capitalismo. Para él, el espectro del comunismo es temido por los capitalistas. «Un espectro recorre Europa: el espectro del comunismo» (J. Derrida, 1993, p. 6). Derrida explora el concepto de espectro en Marx. Para él, el espectro está ligado a otros conceptos marxianos como la mercancía o la lucha de clases. «*Espectros de Marx* es sobre todo la prenda o la apuesta intempestiva de una toma de posición: aquí, ahora, mañana» (J. Derrida, 1993, p. 6). Además, analiza lo que está filosóficamente en juego en esta noción. Muestra que el espectro en Marx plantea la idea de que la justicia y la igualdad están siempre presentes, pero su materialización parece imposible. Sin embargo, invita a buscar estos ideales. Si Marx considera que estos ideales solo pueden alcanzarse mediante una transformación y, en particular, mediante la lucha, Derrida insiste, por el contrario, en que esta transformación solo es posible a través de la solidaridad y la responsabilidad para con los demás. En el centro de esta transformación se encuentra la noción de espectro. El espectro es algo, una «"cosa" que sigue siendo difícil de nombrar: ni alma ni cuerpo, y una y otro» (J. Derrida, 1993, p. 25). Para él, los espectros de Marx representan las ausencias que acechan a la presencia y las voces que han sido ignoradas. Por consiguiente, devolver la voz a estos espectros es cuestionar las estructuras de poder que mantienen la injusticia. El espectro no está ni presente ni ausente. Marx es un espectro. Su presencia está diferida.

Derrida critica el marxismo histórico, que hizo del pensamiento de Marx una metafísica de la presencia y un sistema totalizador. En efecto, Marx proclamó una sociedad sin clases, sinónimo de fin de la historia. Hay que deconstruir este cierre. Esta deconstrucción muestra que el materialismo de Marx

sigue acechado por lo que excluye: el lenguaje y el espectro. Para el autor de *La voz y el fenómeno*, esta concepción del combate, de la lucha, sigue siendo metafísica, pues implica un sentido único de la historia que opone burguesía y proletariado. Al cuestionar este pensamiento dualista, binario, Derrida rechaza esta economía de la guerra. Propone otra manera de plantear el cambio. Este cobra sentido en la obsesión espectral más que en la dialéctica. El «espectro no se opone a su adversario: lo acecha, lo atraviesa, lo desplaza sin destruirlo jamás». Propone otra política distinta de la de la revolución: la responsabilidad, la escucha, la hospitalidad hacia la alteridad. El materialismo de Marx tiene como objetivo describir la realidad sin recurrir a abstracciones. Ahora bien, Derrida muestra que todo pensamiento pasa por el lenguaje. El lenguaje hace aparecer lo que no está ahí «como un espectro», es decir, lo que no tiene cuerpo pero actúa. Es el fantasma. Este materialismo utiliza palabras, metáforas. El marxismo es un espectro, pues utiliza seres inmateriales (valor, capital). El materialismo de Marx está acechado por el lenguaje y por seres inmateriales. Esta vocación de excluir la lucha en favor de la apertura al otro está en el centro del pensamiento poscolonial.

2. El poscolonialismo y la cuestión de la lucha

El poscolonialismo tiene como proyecto declarado la inserción de África en el Imperio. A este respecto, se presenta como un pensamiento de la mundialización. Ahora bien, como pensaba Fukuyama, esta mundialización va de la mano de la era del fin de la historia y del último hombre. Esta era marca así el advenimiento de un sistema liberal y democrático. Fukuyama celebra de este modo el vínculo entre la democracia liberal y el capitalismo como fin de la historia. Es esta visión del mundo la que está en el centro del poscolonialismo. Mbembe afirma en este sentido: «puede decirse que el pensamiento poscolonial es, en varios aspectos, un pensamiento de la mundialización, aunque en su punto de partida no utilice este término. Y, ante todo, muestra que apenas hay disyunción entre la historia de la nación y la del Imperio» (A. Mbembe, 2006, p. 12). Señalemos que, para Mbembe, la inserción de África en el Imperio no es fortuita. Es incluso una oportunidad que África debe aprovechar para salir de su letargo. En efecto, los poscolonialistas como Mbembe consideran que África es responsable de su subdesarrollo, en particular a través de la política del vientre. Esta política, como *ethos* cultural africano de larga duración, revela una fuerte tendencia culturalista del discurso poscolonialista. Este discurso la convierte en el nuevo rostro del racismo respecto del subsahariano: el afropesimismo (C. R. Mbele, 2010, p. 29). A partir de ahí, lo propio del poscolonialismo es inculcar en los africanos una suerte de odio de sí y de autodenigración (C. R. Mbele, 2014a, p. 29): «no somos nada», «África no existe», «estamos malditos», «todos somos culpables» (C. R. Mbele, 2014a, p. 29). El universo cultural africano es culpable y responsable de los males del

África negra (C. R. Mbele, 2014a, p. 30). A este respecto, «el subcontinente es, pues, víctima de sí mismo, único responsable de sus torpezas y de su quiebra» (C. R. Mbele, 2010, p. 30).

Para salir de este callejón sin salida, los partidarios del poscolonialismo proponen el neoliberalismo como solución. Exigen de los africanos «la afirmación de la individualidad y la realización de la acumulación primitiva mediante la sobreexplotación de los dominados y de los excluidos» (C. R. Mbele, 2014a, p. 30). Por excluidos entendemos los proletarios, los oprimidos, los explotados y los desposeídos del África subsahariana (C. R. Mbele, 2014a, p. 30). Para la mundialización en curso, se trata, como precisa Charles Romain Mbele, de anestesiar mediante estos eufemismos toda lucha de clases. Los excluidos deberían simplemente aceptar e integrar el curso de los acontecimientos. En un momento en que impera la competición, en que los débiles perecen aplastados por los más fuertes, el poscolonialismo mantiene el mismo estribillo y las mismas partituras: el mundo es una oportunidad, y algunos de estos pensadores «ya no ven amenaza alguna para el mundo africano en la escena del mundo» (C. R. Mbele, 2014a, p. 30).

La adhesión al Imperio significa que los africanos no deben luchar contra las filosofías del ajuste. No pueden luchar contra los antiguos colonizadores. Más aún, con Mbembe, no se puede dar muerte a un enemigo superarmado sin arriesgar, en el mismo gesto, la propia vida. La «donación de la muerte» se inscribe de principio a fin en una estructura de circulación regida, la mayoría de las veces, por el reparto desigual de las armas (C. R. Mbele, 2014b, p. 162). Además, «si "dar la muerte" implica también la posibilidad de "darse a sí mismo la propia muerte" en el gran sacrificio de sí que representa la guerra revolucionaria, ¿en qué difiere la lógica del asesinato de la lógica del suicidio?» (A. Mbembe, 2005, p. XV). Para Mbele, como el Imperio se opone en realidad con ello a toda lucha por la libertad, solo queda una solución: aceptar el orden establecido para evitar la potencia destructora de la causalidad absoluta o del orden poderoso. Esta aceptación hace del poscolonialismo una filosofía del Imperio. Por esta razón la filosofía poscolonial rechaza la inserción de los pueblos africanos en una comunidad panafricana. En efecto, la ofensiva poscolonial apunta a «las filosofías de la liberación y socava el edificio del consciencismo y del panafricanismo». El objetivo es alcanzar «la victoria ideológica (póstuma) del senghorismo, que consideraba la resistencia como un arma caduca, una vieja escopeta de caza» (Nkolo Foé, 2011, p. 174). Al romper con la lucha, el poscolonialismo no es un movimiento de resistencia. En lugar de la lucha, Mbembe apela a un lenguaje fraternal. La libertad no vendrá del combate, sino de un lenguaje teológico. Para que advenga esta libertad, Mbembe propone una lengua terrestre que estará arraigada en las paradojas del cuerpo, de la carne, de la piel y de los nervios.

> Para escapar a la amenaza de fijación, de encierro y de estrangulamiento, y a la amenaza de disociación y de mutilación, la lengua y la escritura deberán proyectarse sin cesar hacia el infinito del afuera. El objetivo es erguirse para aflojar la tenaza que amenaza con asfixiar a la persona sometida y a su cuerpo de músculos, de pulmones, de corazón, de cuello, de hígado y de bazo, el cuerpo deshonrado, hecho de múltiples incisiones, cuerpo divisible, dividido, en lucha contra sí mismo, hecho de varios cuerpos que se enfrentan en el seno de un mismo cuerpo (A. Mbembe, 2016, p. 179).

Y añade más adelante: «por una parte, el cuerpo de odio, espantosa carga, falso cuerpo de abyección aplastado por la indignidad, y por otra, el cuerpo originario, pero arrebatado por otro y luego desfigurado y abominado, que se trata literalmente de resucitar, en un acto de verdadera génesis» (A. Mbembe, 2016, p. 179). Así, devuelto a la vida y, por ello, distinto del cuerpo caído de la existencia colonizada, este cuerpo nuevo será invitado a convertirse en miembro de una comunidad universal. Mbembe no aboga por la desconexión, y menos aún por la edificación de una potencia nacional o panafricana, sino por la apertura y la fusión con el Sistema y la adhesión al Imperio (Nkolo Foé, 2011, pp. 174-175).

En lugar de la lucha por la emancipación de África, Jean-Godefroy Bidima propone el *kairós*. Eleva el *kairós* a tiempo y lugar de la «chapuza» criminal y «golfocrática» en el seno del mercado universal (C. R. Mbele, 2014a, p. 18). Esta «base temporal que instituye "el arte de la ocasión" debe, y puede, estar ligada a cierta concepción del espacio que permita, en cuanto "lugar propicio", hacer "desvíos" y dar "golpes" a la dominación internacional reinante» (J.-G. Bidima, 1993, p. 243). Para luchar hoy, nos recuerda Eboussi Boulaga, la táctica consiste en tener «por lugar o lengua los del otro, dueño del gran juego estratégico, instalado en un ámbito que ha circunscrito bien y del que se ha apropiado», pues en adelante hay que «contar con identidades múltiples, tácticas o estratégicas, móviles» (J.-G. Bidima, 1993, p. 14). Es esta perspectiva la que lleva a Nkolo Foé a decir que el poscolonialismo es arrogante y despectivo respecto de las luchas, de los sueños nacionalistas y panafricanos y de los relatos de emancipación (Nkolo Foé, 2011, p. 175). Para comprender esta visión del mundo, hay que recurrir al fundamento epistemológico del poscolonialismo. Apoyándose en el posestructuralismo, el poscolonialismo deconstruye los Estados africanos independientes y cuestiona la ideología socialista tan cara a los fundadores del panafricanismo. Es lo que Nkolo Foé afirma en estos términos: «el armazón metodológico y conceptual posestructuralista permite al poscolonialismo socavar los fundamentos ideológicos del nuevo Estado independiente» (Nkolo Foé, 2011, p. 175). Además, «proporciona los medios teóricos de una opción distinta de la idea socialista y democrática de totalidad propuesta para superar la impotencia de una sociedad africana fragmentada» (Nkolo Foé, 2011, p. 175). El pensamiento poscolonial se opone

así a toda lógica unificada. Es un enfoque que se constituye, pues, contra las filosofías de la liberación, como el consciencismo filosófico y la negritud revolucionaria. Se trata en adelante de «escribir África en un contexto científico nuevo que reconozca el pluralismo epistémico» (Nkolo Foé, 2011, p. 175). Este contexto postula «la contingencia de lo social y de la historia». Tiene en cuenta «la diversidad de los mundos y de las formas de vida» (Nkolo Foé, 2011, p. 175). Por esta razón el poscolonialismo muestra «un interés creciente por el lenguaje y la interpretación» (Nkolo Foé, 2011, p. 175). A este respecto, Charles Romain Mbele considera que, para muchos de quienes se adhieren a la teoría poscolonial, la dimensión epistemológica y metodológica gira en torno a algunos de los siguientes elementos: «todo es lenguaje», «todo es texto», «el Ser es lenguaje». A partir de ahí, «el hombre ya no habita lo real» (G. Hottois, 1975, p. 29), puesto que se contenta en adelante con frecuentar el lenguaje, incluso allí donde creía «penetrar más íntimamente el hábitat del mundo y la textura del espacio» (G. Hottois, 1975, p. 29).

Con la centralidad del lenguaje, «ya solo tendríamos que vérnoslas con la diversidad de los "relatos", con la variedad de las "interpretaciones", con la pluralidad de las descripciones» (C. Morilhat, 2008, p. 13). Semejante lógica implica el rechazo de la teoría del reflejo. La teoría del reflejo «implica una toma de posición realista». Esta concepción es «impensable fuera del realismo» (C. Morilhat, 2008, p. 13). Por consiguiente, para que el espíritu pueda reflejar algo, esa cosa debe existir objetivamente, es decir, independientemente del espíritu dado. Nkrumah, Cabral, Fanon, Towa y Nkolo Foé se inscriben en este enfoque. Charles Romain Mbele considera a este respecto que estos pensadores se impusieron largas investigaciones científicas y de campo, con el fin de dotarse de los medios teóricos para transformar la realidad africana. Ahora bien, la lógica metódica impugna la regla de la prueba y de los hechos y sustituye los hechos por la ficción. Asistimos entonces a una «anamorfosis de lo verdadero y lo falso» (J.-G. Bidima, 1995, p. 82). Precisemos con Nkolo Foé que «el idealismo que de ello resulta constituye un argumento contra Marx» (Nkolo Foé, 2011, p. 175). Al negarse a desconectarse del Imperio, el poscolonialismo se opone a toda ideología revolucionaria marxista. Marx afirma en este sentido: «abolid la explotación del hombre por el hombre y aboliréis la explotación de una nación por otra. El día en que caiga el antagonismo de las clases en el interior de la nación, caerá también la hostilidad de las naciones entre sí» (K. Marx y F. Engels, 1975, p. 56). Añadamos que el objetivo de la revolución no es llevar al poder a una clase en lugar de otra. La revolución «aspira a instaurar la sociedad sin clases, desprovista de opresión política, pasando por una fase transitoria que sería la dictadura del proletariado» (G. Hottois, 2002, p. 185). Semejante análisis confiere su importancia a la teoría del fin de lo político. El fin de la política supone la desaparición del poder «concebido como opresión de una clase por otra en el seno de una sociedad estructurada en función de tal subordinación» (G. Hottois, 2002, p. 185). El

fin de la explotación y de la opresión supone que los proletarios del mundo entero se unan: «¡proletarios de todos los países, uníos!» (K. Marx y F. Engels, 1975, p. 76), afirma.

Marx nos enseña que, frente a la opresión de los amos, los proletarios deben luchar para restaurar no solo su libertad, sino también su dignidad. De hecho, la historia de toda sociedad hasta nuestros días no ha sido sino «la historia de la lucha de clases» (K. Marx y F. Engels, 1975, p. 76). Así, para Marx, cuando hayan desaparecido los antagonismos de clase y los productos del trabajo se repartan equitativamente, el poder público perderá su carácter político. El poscolonialismo desactiva en profundidad el arma de la teoría planteada por Cabral y la redención social defendida por Nkrumah. Uno y otro exigen los imperativos de la revolución que encarna el panafricanismo. Ahora bien, el rechazo de toda revolución hace del poscolonialismo una filosofía de la dependencia. Por lo demás, Mbembe no pierde la ocasión de dirigirse a la antigua potencia colonial para que lleve a cabo una misión civilizadora. La nueva misión civilizadora se formula de esta manera: «Pues, tratándose de Camerún, la única cuestión que en adelante merece la pena, para Francia como para sus aliados occidentales, es saber cuándo, cómo y en qué condiciones aterrizar, es decir, cómo organizar urgentemente y con orden la sucesión para que este país pueda recomenzar sobre bases enteramente nuevas […] Por mucho que se sostenga lo contrario, muchos piensan que, en última instancia, la suerte de su país depende de la buena voluntad de París» (A. Mbembe, 2020, p. 11). Esta situación de dependencia es mantenida por los teóricos del Imperio. A este respecto, puede afirmarse que la «poscolonialidad es la condición de lo que generosamente podemos llamar una intelligentsia compradora» (K. A. Appiah, 1992, p. 149). Añadamos que «se trata de un grupo relativamente modesto de intelectuales y escritores formados a la occidental, y de estilo occidental, que negocian en la periferia el comercio de los bienes culturales del mundo capitalista» (K. A. Appiah, 1992, p. 149). Este grupo de intelectuales rechaza todo movimiento panafricano.

Conclusión

El poscolonialismo se presenta como un enfoque ofensivo contra el panafricanismo y las luchas de liberación. El poscolonialismo es una visión del mundo que se opone a todo movimiento dialéctico y a toda emancipación de África. Como precisa Nkolo Foé, la ofensiva poscolonial apunta a las filosofías de la liberación y deconstruye el edificio del consciencismo y del panafricanismo. Semejante enfoque consagra «la victoria ideológica (póstuma) del senghorismo, que consideraba la resistencia al colonialismo como un arma caduca, una vieja escopeta de caza, al ser la independencia un mito propio para alimentar un nacionalismo anárquico» (Nkolo Foé, 2011, p. 174). Evocar la cuestión de la independencia «es razonar con la cabeza abajo y los pies en

el aire, no es razonar. Es plantear un falso problema» (M. Towa, 1971, p. 80). Esta perspectiva filosófica lleva a Nkolo Foé a afirmar que el objetivo del poscolonialismo no es, pues, ni la resistencia, ni la desconexión, ni la edificación de una potencia nacional o panafricana, sino la inserción de África en el capitalismo de mercado. Por consiguiente, la afirmación de África como centro en sí es una utopía y una ilusión peligrosa. Por esta razón los turiferarios del poscolonialismo, como Achille Mbembe, militan en favor de las filosofías del ajuste. Nada sorprendente, pues, en ver a los corifeos poscoloniales dirigir misivas a los antiguos colonizadores para que intervengan en África. Esta nueva misión civilizadora tiene como designio mantener a África en una situación subalterna. Es, pues, imperativo precaverse contra el discurso embellecedor poscolonial, cuyo objetivo es servir a los intereses del gran capital y arruinar la visión prometeica que se habían fijado los pioneros del panafricanismo.

Referencias bibliográficas

Appiah, K. A. (1992). *My Father's House*. Oxford University Press.

Bancel, N. (2019). *Le Postcolonialisme*. Humensis.

Bidima, J.-G. (1993). *Théorie critique et modernité négro-africaine. De l'École de Francfort à la « Docta spes africana »*. Presses de la Sorbonne.

Bidima, J.-G. (1995). *La philosophie négro-africaine*. PUF.

Césaire, A. (2011). *Discours sur le colonialisme, suivi de Discours sur la négritude*. Présence africaine.

Couturier, B. (2021). *Puritanisme, victimisation, identitarisme, censure… L'enquête d'un baby-boomer sur les mythes de la génération «woke»*. Observatoire/Humensis.

Crépon, M. (2001). Ce qu'on demande aux langues : autour du Monolinguisme de l'Autre. *Raisons politiques*, n. 2, pp. 27-40.

Derrida, J. (1972a). *Positions*. Minuit.

Derrida, J. (1972b). *La Dissémination*. Seuil.

Derrida, J. (1993). *Spectres de Marx*. Galilée.

Derrida, J. (1996). *Le Monolinguisme de l'autre*. Galilée.

Derrida, J. (2002). La langue de l'étranger. *Le Monde diplomatique*, janvier, 24-27.

Fanon, F. (2011). *Les Damnés de la terre*. La Découverte.

Hottois, G. (1972). *L'Inflation du langage dans la philosophie contemporaine*. Université de Bruxelles.

L'Heuillet, H. (2017). Les études postcoloniales, une nouvelle théorie de la domination. *Cités*, 4, n. 72, 41-52.

Marx, K. y Engels, F. (1975). *Manifeste du parti communiste*. Langues étrangères.

Mbembe, A. (2000). *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Karthala.

Mbembe, A. (2006). Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? *Esprit*, n. 12, 117-133.

Mbembe, A. (2012). *La pensée métamorphique. À propos des œuvres de Frantz Fanon*. Les Petits Matins.

Mbembe, A. (2013). *La Critique de la raison nègre*. La Découverte.

Mbembe, A. (2016). *Politiques de l'inimitié*. La Découverte.

Mbembe, A. (2020). Les États voyous d'Afrique centrale sont les derniers avatars de la Françafrique. *Le Monde*. https://www.lemonde.fr/afrique/article/

Mbele, C. R. (2010). *Essai sur le postcolonialisme en tant que code de l'inégalité*. Clé.

Mbele, C. R. (2014). Panafricanisme ou postcolonialisme ? La lutte en cours en Afrique. *Revue scientifique du CERPHIS*, n.º 012, pp. 142-196.

Morilhat, C. (2008). *Empire du langage ou impérialisme langagier ?* Page deux.

Nkolo Foe (2011). Les politiques de la philosophie en Afrique. Émancipation, postcolonialismes, herméneutique et gouvernance. *Diogène*, 3-4, nn. 235-236, 174-191.

Nkolo Njodo, L.-M. (2021). *La théorie postcoloniale. Culture, Capitalisme et Chaos*. Ibidem-Verlag.

Schaff, A. (1969). *Langage et connaissance*. Anthropos.

Hervé Toussaint Ondoua
Universidad de Bertoua (Camerún)
herveondoua@yahoo.fr