



ANIVERSARIO

ISSN 0798-1171

Depósito legal pp. 197402ZU34

Esta publicación científica en formato digital
es continuidad de la revista impresa



REVISTA DE FILOSOFÍA

***PRÁCTICAS SOCIALES Y PENSAMIENTO
TRANSFORMADOR: CONSIDERACIONES
EPISTÉMICAS Y ÉTICO-POLÍTICAS
ACTUALES***

Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Facultad de Humanidades y Educación
Universidad del Zulia
Maracaibo - Venezuela

Nº 101
2022 - 2
Mayo - Agosto

Revista de Filosofía

Vol. 39, Nº101, 2022-2, (May-Ago) pp. 135 - 154
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela
ISSN: 0798-1171 / e-ISSN: 2477-9598

**Filosofía de la dominación en la lectura de Augusto Salazar Bondy
a Franz Fanon**

*Philosophy of Domination in Augusto Salazar Bondy's Reading of Franz
Fanon*

Alex Ibarra Peña
Instituto de Filosofía
Universidad Católica Silva Henríquez
Santiago de Chile - Chile
alexibarra2013@gmail.com

Resumen

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.6687611>

En este artículo presentaré una lectura crítica al conocido humanismo lascasiano al interior de la filosofía de la liberación latinoamericana. Esta lectura fue hecha a finales de la década de los sesenta, es decir se sitúa en el origen de esta conocida tradición filosófica que popularizarán más tarde de manera más sistemática el grupo de filósofos argentinos a los cuales se les suele atribuir la fundación de dicha filosofía. Encontraremos en los planteamientos del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy una lectura que incluirá tempranamente algunos postulados que podrían estar más cercanos a la filosofía feminista y a la filosofía indigenista.

Palabras clave: Filosofía de la liberación; indigenismo; marxismo latinoamericano; Fanon.

Abstract

In this article I will present a critical reading off the wellknown Lascasian humanims whitin the philosophy in Latin American liberation. This reading was made at the end of the sixties, that is to say, it is located at the origin of this wellknown philosophical tradition that was later popularized in a more systematic way by the group of Argentine philosophers to whom the founding of said philosophy is usually attributed. We will find in the approaches of the Peruvian philosopher Augusto Salazar Bondy a reading that will include early on some postulates that could be closer to feminist philosophy and indigenist philosophy.

Keywords: Philosophy of liberation; indigenism; Latin America marxism; Fanon.

Recibido 16-01-2022 – Aceptado 14-04-2022

*Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional
(CC BY-SA 4.0)*

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es>

Introducción

Augusto Salazar Bondy es un importante filósofo peruano, que tuvo una amplia producción escrita, destacándose sus textos de filosofía latinoamericana. Sin embargo, ha escrito sobre ética, educación y también exploró géneros de escrituras distintos, por ejemplo, obras de teatro.

Habitualmente se le ha considerado como un autor problemático y confrontacional, en cuanto a que se le clasifica como un negador de la filosofía latinoamericana. Esta es la lectura que no compartimos y que consideramos injusta. En estos días comienzan a aparecer lecturas más rigurosas sobre su obra. Este texto puede ser considerado una contribución más, entre las que se vienen haciendo, para la reivindicación de este filósofo peruano al interior de la tradición de filosofía latinoamericana.

Como ya se advierte es de mi interés destacar la filosofía de la dominación presente en los planteamientos de Salazar Bondy, estableciendo una lectura que lo coloca cercano al “marxismo latinoamericano”, cuestión que ha sido negada por autoridades como el maestro David Sobrevilla.

Acá es fundamental la lectura de Fanon que siempre es un elemento gravitante en las filosofías de la liberación. Es importante señalar que Augusto Salazar Bondy es uno de los autores que muestra mayor conocimiento de la filosofía latinoamericana contemporánea a su época, ya que además de Fanon conoce la obra de Mariátegui, ambos autores ineludibles para esta tradición filosófica.

Algunas cuestiones sobre el marxismo latinoamericano

La idea de “marxismo latinoamericano” es en principio una vía alternativa al marxismo althusseriano que a mediados de los sesenta era un referente ineludible en el marxismo europeo al cual se le ha denominado como la vía cientificista. Esta versión del marxismo era la que imperaba en el momento de gestación de las teologías de la liberación y de la filosofía de la liberación argentina, las cuales a su vez comparten una relación innegable. Varios autores ven en Gustavo Gutiérrez la influencia de Althusser, pero no reparan demasiado en otras influencias pertenecientes a la pluralidad marxista de la época, entre éstas una bastante evidente es la proveniente de su compatriota José Carlos Mariátegui que se sitúa en una línea bastante alejada a la del marxista francés. El “marxismo latinoamericano” -usando la expresión que le debo al profesor Osvaldo Fernández- es un marxismo herético, la cual ha sido puesta en cuestión no sólo por Mariátegui sino que también por otros autores como Gramsci y otros marxistas italianos como Labriola y Mondolfo, pero además también por otros marxistas periféricos como Tran Duc Thao, pero más claro aún por Frantz Fanon. Creo que este último es el más importante referente para las filosofías de la liberación, las ideas de Fanon aparecen articulando a las distintas filosofías de la liberación presentadas en esta investigación.

Fanon vendría a ser un “marxista periférico” que desde la experiencia de las liberaciones nacionales de los pueblos africanos y principalmente de la liberación argelina hace un llamado de liberación nacional a los pueblos del caribe. Lo de marxista es en un sentido amplio y que tendría que ver con esa “familiaridad” que señalé en el punto anterior en torno a los juegos de lenguaje. Sin duda la crítica al capitalismo y al colonialismo son de inspiración marxista, pero el reconocimiento del campesinado como agente de la revolución y la validación de las liberaciones nacionales lo acercan más a un marxismo herético y latinoamericano. Es reconocible la crítica al marxismo clásico en su texto *Los condenados de la tierra* (1961): “Por eso los análisis marxistas deben modificarse ligeramente siempre que se aborda el sistema colonial. Hasta el concepto de sociedad precapitalista, bien estudiado por Marx, tendría que ser reformulado”¹

Por otra parte, también es clara su crítica al “universalismo” de las ideas en cuanto a que éstas serían una estrategia ideológica a favor del colonizador: “El intelectual que ha seguido, por su parte, al colonialista en el plano de lo universal abstracto va a pelear porque el colono y el colonizado puedan vivir en paz en un mundo nuevo”². Esta es la línea de denuncia al intelectual subalternizado, aquello que para Salazar Bondy tendría que ver con la producción de una filosofía inauténtica o defectiva, lo cual también era criticado por Rivano en lo que consideraba la actitud de servidumbre de la inteligencia y de los teóricos de América. Esta crítica al intelectual servil la podemos encontrar en un estilo de escritura polémico bastante similar al que podíamos advertir en Rivano: “Así surge fácilmente una especie de clase de esclavos manumisos: lo que reclama el intelectual es la posibilidad de multiplicar los manumisos, la posibilidad de organizar una auténtica clase de manumisos”³.

Es conocido que Salazar también se hace parte de esta denuncia. Sin embargo, lo interesante es que en toda filosofía de la liberación podemos encontrar la apuesta al cambio de orden denunciado. La filosofía de la liberación exige el compromiso de los intelectuales. Fanon coincide con Gramsci en la necesidad de cambiar el orden intelectual y moral, así lo expresa el filósofo caribeño: “Para el colonizado, ser moralista es, muy concretamente, silenciar la actitud déspota del colono, y así quebrantar su violencia desplegada, en una palabra, expulsarlo definitivamente del panorama”⁴. Sartre en el famoso y hermoso prólogo del libro -pero perjudicial cuando se usa sin llegar a leer el texto de Fanon- advierte así esta conciencia del filósofo caribeño en la urgencia de cambiar el orden moral e intelectual: “No teme nada. Nuestros procedimientos están anticuados: pueden retardar ocasionalmente la emancipación, pero no la detendrán”⁵. Para algunos dicha apuesta al futuro presente en Fanon y en las filosofías de la liberación, pero también en el “marxismo latinoamericano”, podrían aparecer como utópicas, por cierto sirve aquí lo apuntado por el portugués Sousa Santos recordando el pensamiento de Sartre: “Pero, como en una ocasión

¹ FANON, F. *Los condenados de la tierra*. México: FCE. 2011. Pp. 34-35.

² *Ibid.*, p. 39.

³ *Ibid.*, p. 53.

⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁵ *Ibid.*, p. 11.

*apuntó Sartre, las ideas, antes de materializarse, poseen una extraña semejanza con la utopía. Sea como fuere, lo importante es no reducir el realismo a lo que existe*⁶.

Desde el pensamiento marxista y liberacionista aparece el llamado a una praxis transformadora que pide el abandono de las ideas establecidas que favorecen al colonizador para dar espacio a un orden nuevo, esto es la típica función de las vanguardias: “...¿cuándo puede decirse que la situación está madura para un movimiento de liberación nacional? ¿Cuál debe ser su vanguardia?”⁷

Vanguardia intelectual

Las vanguardias intelectuales adquieren su contenido político cuando se involucran en las demandas del pueblo, hoy tendríamos que decir movimientos sociales (reclamos de los indignados o víctimas del sistema), en palabras de nuestro autor: “*El cálculo, los silencios insólitos, las reservas, el espíritu subterráneo, el secreto, todo eso lo abandona el intelectual a medida que se sumerge en el pueblo*”

Las vanguardias las entiendo como movimientos intelectuales que han cumplido con el proceso de concientización en el reconocimiento afirmativo de lo popular y que a partir de este hecho asumen un compromiso con la práctica liberadora que desde una formación arielista realizan su transformación hacia la identidad de los calibanes, planteando de esta forma nuevas conceptualizaciones y categorizaciones para los proyectos liberadores, así lo ha expresado la chilena especialista en literatura Ana Pizarro en su importante ensayo *De ostras y canibales*, al sostener sobre éstas: “(...) *el vigor de sus propuestas, la frescura de su utopía que no hace sino poner en evidencia esa relación que siempre conflictiva de una cultura que, situándose en el cauce occidental de lo moderno, se ha consolidado a partir de una construcción alternativa de perfil mestizo*”⁸

En otras palabras, las vanguardias están conformadas al interior de la vida metropolitana de la ciudad letrada, de la ciudad escrituraria y de la ciudad revolucionaria; es decir, hay independencia del intelectual con los proyectos políticos formadores del Estado, hay un quiebre del intelectual con la élite económica y una suerte de motivación a favor del pueblo, así lo entiende el crítico uruguayo Ángel Rama uno de los estadios de la vanguardia latinoamericana, cuando escribe: “(...) *se presenciaría una sostenida actividad intelectual para proveer a ese público de ideas y de objetos culturales, desarrollando mensajes educativos que no sólo no pasaban por los órganos del poder sino que se enfrentaban a ellos*”⁹.

⁶ SOUSA SANTOS, Boaventura. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Santiago de Chile: LOM, 2014. P. 98.

⁷ FANON F. *Op. Cit.* P. 52.

⁸ PIZARRO, Ana. *De ostras y canibales. Ensayos sobre la cultura Latinoamericana*. Santiago de Chile: USACH, 1994. P. 251.

⁹ RAMA, Ángel. *La ciudad letrada*. Santiago: Tajarar, 2004. Pp. 178-179.

Es relevante esta relación entre el intelectual que produce la textualidad crítica y el pueblo que es el lugar de donde, en cierto modo, surge el pensamiento situado, en cuanto a que esta pertenencia de las vanguardias va abriendo nuevos horizontes de sentido con contenidos políticos transformadores. El chileno especialista en literatura José de la Fuente en un artículo sobre las vanguardias latinoamericanas, así lo ha expresado: *“Sostengo la tesis de que la vanguardia utilizó una dialéctica que abrió horizonte de “frontera” entre la realidad de su tiempo, la creación estética y ensayó muchas formas para transitar del compromiso de la palabra a la reflexión sobre la historia del continente enfrentado a los dilemas imperialistas”*¹⁰.

En este intento de las vanguardias generalmente se puede encontrar algo que puede entenderse como abstracción del concepto o categoría de pueblo. Nora Merlin ha advertido que dicha categoría no puede ser entendida desde un a priori construido, en el “populismo” habría una construcción dinámica de esta categoría, así interpretamos la siguiente afirmación: *“(…) la construcción populista conforma una identidad contingente a partir de una lógica articularia de demandas diferenciales que se hacen equivalentes como efecto posible, no como un punto de partida o un supuesto apriorístico garantizado por algún “ser nacional”*”¹¹. En el “marxismo latinoamericano” la noción de pueblo puede ser considerada un poco menos abstracta, para responder a la crítica que se le suele hacer a este concepto, en cuanto a que lo que se entiende por pueblo es el campesinado indígena, ya que es éste el agente revolucionario real en nuestros países, fortaleciendo la idea marxista de que la revolución pertenece a una clase social: *“Y es evidente que en los países coloniales sólo el campesinado es revolucionario. No tiene nada que perder y tiene todo por ganar. El campesinado, el desclasado, el hambriento, es el explotado que descubre más pronto que sólo vale la violencia”*¹².

Liberación y violencia

Conviene comentar aquí que el proceso de liberación necesariamente implica a la violencia: *“¿Por qué aberración del espíritu esos hombres sin técnica, hambrientos y debilitados, no conocedores de los métodos de organización llegan a convencerse, frente al poderío económico y militar del ocupante, de que sólo la violencia podrá liberarlos?”*¹³ Pero, también conviene aclarar que la violencia no es instalada por las fuerzas de liberación, ya que ésta es puesta por el capitalismo que instala la colonización: *“Existe, pues, una complicidad objetiva del capitalismo con las fuerzas violentas que brotan en el territorio colonial”*¹⁴. El conocido teólogo marxista José Comblin así aludía al problema de la violencia impuesto por el poder hegemónico: *“El poder incluye siempre las armas. No existe en este mundo un poder político que no esté apoyado en las armas, en la violencia”*¹⁵. El jurista y

¹⁰ DE LA FUENTE, José. *Literatura y pensamiento latinoamericano (para no eludir la realidad)*. Santiago de Chile: UCSH, 2016. P. 109.

¹¹ MERLIN, Nora. *Populismo y psicoanálisis*. Buenos Aires: Letra Viva, 2015. Pág. 119.

¹² FANON, F. *Los condenados de la tierra*. México: FCE. 2011. P. 54.

¹³ *Ibid.*, p. 65.

¹⁴ *Ibid.*, p. 58.

¹⁵ COMBLIN, José. *Reconciliación y liberación*. Santiago de Chile: CESOC, 1987. P. 196.

teórico poscolonial Sousa Santos también alude a esta cuestión en la siguiente pregunta: *¿Cuáles son las posibilidades para un diálogo entre dos culturas cuando una de las culturas presentes ha sido ella misma atravesada por violaciones prolongadas y masivas de derechos humanos, perpetrados en nombre de la otra?*¹⁶

La herida de la colonia, término utilizado por los poscoloniales, sin duda está marcada por esta condición de violencia que es motor de todo proceso liberacionista. Dada la cuestión de la violencia la respuesta exige ese tipo de contenido representado en la literatura de los calibanes, aquello que el filósofo y poeta chileno Miguel Vicuña recupera bajo la figura del ladino, la identidad múltiple de América latina es capaz de contener a “ladinoamérica” que es una figura resistente a la violencia. El ladino es víctima de la violencia, pero tiene la capacidad de *escurrirse* y aprovechar cierta ventaja con su inteligencia, de ahí que su figura de víctima pueda desplazarse hacia la de beneficiario, entre los rurales la representación del ciudadano es burlona. Esta imagen que parece anecdótica es recuperada con seriedad por Vicuña cuando expresa: *“Pero la violación, como la violencia de la dislocación y el desplazamiento, como la metáfora, es al menos ambivalente. En ella hay pasión y espontaneidad, víctima y victimario, objeto y sujeto, no menos que la fusión y confusión, fugaz o permanente, de los dos términos*”¹⁷.

Sobre la imagen plural de América Latina que hoy viene siendo trabajada con bastante seriedad, menciono el libro *La seducción de lo diverso* de la argentina especialista en literatura Marcela Croce, pero se pueden reconocer también los trabajos de la ya mencionada Ana Pizarro, y por cierto algunos anteriores como el del escritor, crítico y ensayista Jorge Guzmán en su clásico libro *Diferencias latinoamericanas*, es en este último que Vicuña –en un libro compilado por Carlos Ossandón- se ampara para afirmar lo siguiente: *“(...) a la esfera de las configuraciones plurales y complejas de las existencias colectivas extra-subjetivas, no pocos autores han explorado las condiciones diferenciales de la cultura latinoamericana, afirmando contra su postulada identidad, la diferencia, las diferencias latinoamericanas*”¹⁸. La diferencia es el asombro del cual nos habla Jorge Guzmán, el asombro tiene que ver más con alteridades que con identidades, de ahí que las diferencias sean motor de asombro, desde la diferencia la experiencia cotidiana se ve trastocada, en palabras del escritor chileno: *“(...) le trastorna la relación con su propio mundo, lo que equivale a hacerle extraño su mundo, hacerlo extraño a él mismo para sí y hacerle sospechosas las herramientas ideológicas, estéticas, epistemológicas que le fabricaron la ilusión en que vivían*”¹⁹

Este tema de la aceptación de la violencia en el proceso de liberación es uno de los puntos de inflexión fundamentales en la tensión entre la filosofía de la liberación argentina cercana a la teología y estas otras filosofías de la liberación que vengo mostrando como más cercanas al marxismo. En Fanon es fundamental la tríada praxis-violencia-liberación, esto

¹⁶ SOUSA SANTOS, Boaventura. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Op. Cit., 2014. P. 84.

¹⁷ OSSANDÓN, Carlos. *Ensayismo y modernidad en América Latina*. Santiago de Chile: ARCIS/LOM, 1996. P. 156.

¹⁸ *Ibid.*, p. 147.

¹⁹ GUZMÁN, Jorge. *Diferencias latinoamericanas (Mistral, Carpentier, García Márquez, Puig)*. Santiago de Chile: ECEH, 1984. Pp. 7-8.

representa una fórmula dialéctica, el modelo de la versión más conocida de la filosofía de la liberación argentina se opone a la dialéctica a partir de la analéctica con fundamento tomista que excluye a la violencia. En la propuesta de Fanon es explícita la cuestión dialéctica que también estará presente en Salazar y Rivano: “*El colonizado descubre lo real y lo transforma en el movimiento de su praxis, en el ejercicio de la violencia, en su proyecto de liberación*”²⁰.

En estas filosofías de la liberación con contenido marxista explícito la teología representa un problema, dado a que la religión del amor no puede aceptar el ejercicio de la violencia en el proceso de liberación, de este modo la iglesia y con ella la teología que le corresponde, no afectan al sistema de propiedad de la clase dominante: “*La Iglesia en las colonias, es una Iglesia de blancos, una Iglesia de extranjeros. No llama al hombre colonizado al camino de Dios sino al camino del Blanco, del amor del opresor*”²¹. En estos planteos fanonianos existe similitud a lo planteado por Rivano en su crítica a lo que llamaba el punto de vista jesuítico, advierto aquí el límite de la filosofía de la liberación argentina dada su vinculación con la teología que fundamenta a la versión más difundida en su antimarxismo que expondré más adelante.

La liberación del dominado

Salazar hace un planteo contundente en los no tan conocidos *Diálogos indios* que Horacio Cerutti reclamaba con nostalgia sobre la imposibilidad que había tenido para releerlos dado su condición de exilio y la pérdida de materiales que sufrió por tal hecho. La Universidad Nacional Mayor de San Marcos por impulso, principalmente de David Sobrevilla y Helen Orvig viuda de Salazar, han reeditado una serie de textos que están disponibles en la web acerca de la temática de la dominación escritos por Augusto Salazar Bondy. Es en éstos en donde aparecen estos *Diálogos indios*, pero bajo otro título *Bartolomé o de la dominación*. En este texto que reúne como personajes a Diego (Gobernador español), Bartolomé (De las Casas), Hatuey (o también Ernesto, haciéndonos suponer la presencia del Che), Ginés (De Sepúlveda), Micaela (la consejera y esposa de Tupac Amaru II) y Frans (Fanon).

No quiero dejar pasar algo que Sobrevilla advierte, en la introducción de esta compilación de textos en los que se incluye esta obra de teatro bajo el título *Bartolomé o de la dominación*, que es que el filósofo peruano no estaba de acuerdo con los planteos de Leopoldo Zea y el Grupo Hiperión –los cuales van a ser fundamentales para el grupo de filosofía de la liberación argentina y para varios de los comentaristas posteriores–, dice: “*No creo que la filosofía deba ser un análisis de las circunstancias histórico-social que la convierta en mera sociología o en historia de las ideas*”²². Considero que esta cita también puede ser interpretada como un rechazo a la influencia orteguiana que instalaba una

²⁰ FANON, F. *Op. Cit.* P. 51.

²¹ *Ibid.*, p. 36.

²² SALAZAR BONDY, Augusto. *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995. P. 20.

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-SA 4.0)

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es>

valoración por el existencialismo de derecha representado por Heidegger y negando un existencialismo marxista que estaba representado por la posición sartreana.

Es muy ingeniosa esta obra de teatro que va recobrando distintas posiciones sobre la dominación colonial y sobre la realización del proceso de liberación indígena, que va desde los argumentos a favor de la colonización como cuestión necesaria para una economía explotadora basada en la dependencia (Gobernador) y la justificación teológica de ésta desde lo que llamaremos el argumento escolástico o de la naturalización (Ginés), pasando por la posición intermedia de una teología de la liberación que denuncia la colonización, pero temerosa a la revolución (Bartolomé), y las posiciones más radicales a favor de la revolución violenta (Hatuey y Frans), hasta la posición de liberación de la mujer (Micaela). En esta discusión argumentativa el tema central de diferencia de perspectivas liberadoras está dado en el problema de la propiedad privada, sobre la cual se sostiene en *Bartolomé o de la dominación*: “Ella permite controlar personas y cosas. Da poder y mando. El individuo que se apropia de las cosas maneja a las personas como si fueran cosas”²³.

Suma importancia tiene la delimitación y diferenciación en torno a este problema entre una teología y una filosofía de la liberación. En el caso de la filosofía de la liberación argentina prevalece una visión teológica antimarxista desde los planteos de Scannone y compartidos por Dussel que se presentan como rechazo a una teología más radical que incluye al marxismo como las de Gustavo Gutiérrez y las de Hugo Assmann como veremos en el capítulo III de esta investigación.

Es importante la instalación de un análisis de la filosofía latinoamericana que no excluya la cuestión política ni la cuestión ideológica. Dicho ejercicio iría en beneficio para un reconocimiento de la filosofía marxista en general y de la filosofía “marxista latinoamericana” en particular en la producción latinoamericanista de las ideas que vaya más allá del desarrollismo cepalino y del historicismo heredero de Ortega. Sirven a modo de puntal las primeras líneas en el epígrafe que coloca el mismo Salazar Bondy a esta obra de teatro: “*Estos Diálogos indios están escritos a manera de ejercicios ideológicos de tema libre*”. El relevamiento de la cuestión ideológica-política ayuda a explicitar la influencia de la filosofía marxista en la filosofía latinoamericana que en la década de los setenta es negada por varios filósofos de la liberación argentina pertenecientes a la versión acrítica.

La crítica a los planteamientos lascasianos

Repasemos, estos *Diálogos indios* compendían distintos momentos históricos que podrían ser considerados liberadores, tales como la defensa lascasiana, el levantamiento de Tupac Amaru acompañado de la función llevada a cabo por Micaela su consejera y esposa, la Revolución Cubana en la figura de Ernesto (nombre del Che Guevara) y la importancia de *Los condenados de la tierra*. Anotemos, liberación colonial del indígena y del negro, pero también la novedad de liberación de la mujer indígena. Es novedoso que Salazar Bondy integre a esta líder indigenista de la resistencia incaica a la opresión española asesinada

²³ *Ibid.*, p. 75.

junto a Tupac Amaru en uno de los hitos más brutales del barbarismo como lo ha consignado el historiador Charles Walker de la U. C. Davis, apoyándose en los documentos del geógrafo y viajero Clements Markhan usado como fuente testimonial en el libro *The Tupac Amaru Rebellions* que relata en detalle estos asesinatos en donde a Tupac Amaru se le obliga a ver la tortura y muerte de su esposa, y al hijo de éstos (Fernando) se le obliga a presenciar la tortura y muerte de su padre, así se comenta el hecho: “No se encuentra entre todos los anales del barbarismo, un solo documento que iguale a este en su bellaquería y feroz brutalidad, y esto ha sido dictado apenas hace un siglo (...) El 18 de mayo de 1781 hizo rodear la plaza por los soldados españoles y por sus tropas de negros; y saliendo los diez ajusticiados de la iglesia de los jesuitas, marcharon al patíbulo”²⁴. Salazar denunciará el problema que produjo en los latinoamericanos, especialmente en el indígena, la violenta colonización para la comprensión del mundo, el pensamiento y la filosofía, y por lo tanto para cualquier configuración cultural, así lo ha expresado el historiador Luis Vitale: “La dependencia se expresó no sólo en lo económico sino también en lo cultural”²⁵.

Lo más grave es que dichas dominaciones no eran sólo al sistema en abstracto, era el pueblo indígena que padecía esos males en su propia carne, en palabras del intelectual comunista chileno Volodia Teitelboim en su tesis para optar al título de abogado en 1943 y que apareciera publicada posteriormente con su título original *El amanecer del capitalismo y la conquista de América: “El capitalismo vino al mundo “vomitando sangre y lodo de pies a cabeza” y contradicciones por los cuatro costados”*²⁶, no podría llegar de otro modo a nuestra América. Esto es lo que coloca Salazar en las primeras escenas en boca de Bartolomé:

Tú lo has dicho, un orden establecido con sangre, sobre todo con sangre india. Hipócritamente, bajo la máscara de la encomienda, hemos esclavizado a los indios. Con el pretexto de hacerlos cristianos hemos impuesto por las fuerzas de las armas un dominio que no sólo sujeta el territorio de este continente a nuestra ley sino que aplasta las almas y apaga en ellas toda chispa de divinidad. Las almas humanas son brotes difíciles que languidecen en el cautiverio. Esta gente era antes bella, libre, dueña de sí. Su ser está ahora disminuido, su conciencia alienada; deambulan como extraños en un mundo que antes comprendían y que ahora está para ellos lleno de signos planetarios. ²⁷

Así queda expuesta la radicalidad del proceso de dominación, es frente a este problema que aparece la urgencia de un proceso de liberación. Dicho problema ha sido retomado por los autores del giro colonial proveniente de los llamados estudios poscoloniales como se nota en los planteamientos del argentino Walter Mignolo al escribir: “Fue precisamente así como se “armó” la matriz colonial de poder, cementada por el racismo, es decir, por un discurso que demoniza a pueblos enteros pintándolos como seres humanos inferiores y, a veces, ni siquiera humanos”²⁸. No me considero tan cercano a los

²⁴ Cf: www.charlesfwalker.com

²⁵ VITALE, Luis. *De Bolívar al Che. La larga marcha por la Unidad y la Identidad Latinoamericana*. Buenos Aires: Cucaña, 2002. P. 59.

²⁶ TEITELBOIM, Volodia. *El amanecer del capitalismo y la conquista de América*. Santiago de Chile: Pluma y Píncel. 1993. P. 96.

²⁷ SALAZAR BONDY, Augusto. *Dominación y liberación*. Op. Cit. P. 193.

²⁸ MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007. P. 110.

estudios poscoloniales que han pretendido apartarse del análisis de clase de la filosofía marxista, sin embargo reconozco el mérito de esta línea epistemológica (que sin éxito ha pretendido alejarse de la ideología), al instalar el tema de la herencia colonial en la actualidad²⁹.

Es el racismo colonial una de las fuentes principales de negación de la cultura indígena latinoamericana, pero más peligroso para las víctimas ha sido la instalación del sistema capitalista. De ahí que considere que no es conveniente eludir la cuestión ideológica y que quienes pretenden hacerlo, se equivocan porque no logran estar lejos de posiciones ideológicas.

Este es el contexto en que se van a desplegar los argumentos en boca de los distintos personajes de la obra teatral, en donde va a aparecer la tensión presente sobre la condición de humanidad del indígena defendida por Las Casas, pero en donde se tensionarán más aún las diferencias entre una liberación que asume la violencia en sus procesos revolucionarios y otras liberaciones que pretenden no asumir el acto de violencia. La obra enfatizará más esta segunda tensión, de ahí que la presencia de Fanon es sustancial en cuanto a que aparece como un paradigma para la revolución liberadora. Reitero que la recepción de *Los condenados de la tierra* es lo que articula los distintos momentos de filosofías de la liberación que abordo en esta investigación, por lo tanto Fanon se convierte en el elemento que otorga la familiaridad y semejanza que requiere la pluralidad. Pero, por otro lado la mayor o menor aceptación de la violencia expuesta por el caribeño provoca las distinciones entre estas distintas filosofías liberadoras. Sostengo, sin dudas, que es Salazar Bondy, entre los autores revisados, quien se toma con más aliento la lectura del *filósofo negro*. Por esta razón, es el filósofo peruano, el que tendríamos que considerar como la figura de mayor importancia al interior de las filosofías de la liberación latinoamericanas que presento.

La filosofía de la liberación de Salazar se plantea con un desapego a la teología, este rasgo parece fundamental para una filosofía autónoma sobre todo para las filosofías que tengan pretensiones críticas. El enfrentamiento de Salazar es instalado de una forma más cercana a la discusión académica de estilo analítico con menos prosa y más argumento, esto a pesar de que el texto es una obra de teatro. Parece que la huella sartreana va más allá de la concepción filosófica existencialista y también le influye en los estilos de escritura distintos en los que el filósofo habitualmente explora, no limitándose al tratado, pero tampoco al ensayo.

Esta separación teológica tiene que ver fundamentalmente con la confrontación entre marxismo y cristianismo, que se produce a partir de las diferentes posiciones en torno a la propiedad privada, lo que viene a ser el sustento de fundamentos valóricos y formaciones ideológicas antagónicas. Desde el comienzo de la obra Hatuey o Ernesto declara el problema de incoherencia práxica existente en el cristianismo, cuando el personaje declara:

²⁹ El lingüista Teun Van Dijk también nos ha advertido sobre la presencia actual del racismo cuando advierte: “También en América Latina se ha esparcido el racismo contra los pueblos indígenas y los descendientes de africanos desde hace siglos, a pesar de que quienes lo han perpetrado, es decir, los descendientes de europeos, lo niegan”. Cf: *Racismo y discurso en América Latina*. Barcelona: Gedisa, 2007. 18.

*“No puedo comprender a los cristianos. Dicen que su religión y su ley son de amor y de justicia, pero veo siempre crueldad y avaricia en sus hechos”*³⁰

Salazar denuncia este problema de incompatibilidad entre el discurso y la realidad en el relato religioso, por lo menos en cómo se daba en momentos de la colonización. La alianza de la iglesia con la Conquista motivada por el interés que produce la acumulación de capital privado, es la causa de que la predica no tenga mucho que ver con los hechos, de este modo el discurso evangelizador es falacioso, en el sentido de que esconde una práctica retórica encubridora de lo real y verdadero. Para un filósofo como Salazar con fuerte convicción del beneficio que trae el análisis filosófico será relevante la evaluación de las proposiciones lingüísticas significativas, las cuales sólo tienen sentido si es que tienen correspondencia con la realidad, característica central de aquello que puede ser considerado como verdadero.

A diferencia de lo habitual entre latinoamericanistas puedo colaborar poniendo en valor toda una tradición filosófica respetable que se ha dedicado a reflexionar con rigor este tipo de concepción acerca de la verdad. En la cual destaco a filósofos como Wittgenstein (el del *Tractatus*), Schlick, Carnap, Ayer, etc., que fundamentan una retórica a favor de la verdad distinta a la moda fragmentaria posmoderna que ha terminado avalando posiciones relativistas. Ante estas dañinas posiciones para la filosofía, e incluso podríamos extender hasta la historia de las ideas. La preocupación por la verdad es una de las preocupaciones de la filosofía que resultan irrenunciables, más allá de todo escepticismo, aunque por cierto hay que renunciar a una concepción única de la verdad, atendiendo así a una visión sana de pluralismo, como bien lo ha propuesto Susan Haack. Esta extensión filosófica tiene sentido atendiendo a que Salazar es uno de los filósofos latinoamericanistas que otorgan mayor reconocimiento a la tradición analítica como bien lo ha demostrado el filósofo mexicano Fernando Salmerón³¹.

Sin embargo, en este momento no es importante el desarrollo de la concepción analítica en Salazar, sólo aludí a ella -al igual que cuando he hecho alusión al existencialismo- para evidenciar la profundidad filosófica en el estudio de la filosofía contemporánea por parte de este autor. Lo que interesa dejar más de manifiesto en esta ocasión es la influencia marxista que se advierte en textos como el que ahora estamos revisando, en este sentido la crítica al cristianismo no es importante en cuanto a la utilización de proposiciones metafísicas sin sentido, sino en cuanto a que esta doctrina religiosa aparece vinculada al régimen de explotación colonial, en palabras del ya citado Hatuey: *“Los cristianos hablan mucho de conciencia y de ser, de salvación y de alma. Olvidan lo importante: muerte, dolor, hambre. Mi gente sufre eso día y noche; lo sentimos y odiamos sufrirlo; queremos libertad de no sentir hambre, de no oír llorar a los hijos, de no soportar el dolor de los huesos quebrados uno a uno, de no ser escupidos, pateados, asesinados”*³²

³⁰ SALAZAR, Augusto. *Dominación y liberación*. Op. Cit. P. 194.

³¹ Cf. IBARRA, Alex. *Filosofía chilena: la tradición analítica en el periodo de la institucionalización de la filosofía*. Santiago de Chile: Bravo y Allende, 2011.

³² SALAZAR, Augusto. Op. Cit. P. 195.

Es muy importante, para la interpretación de Salazar, no olvidar y tener presente la denuncia a los múltiples abusos a los cuales fueron sometidos los pueblos indios de América –dominación, tortura y muerte- con el apoyo de las distintas órdenes religiosas que hasta nuestros días son propietarios de grandes extensiones de terreno en las provincias y de terrenos de importancia en el centro de nuestras ciudades adornados de hermosas iglesias, incluso con sedes universitarias en las cuales se practican ciertos saberes vinculados a la educación de mercado.

Salazar, desde su lectura de *Los condenados de la tierra* toma conciencia de la urgencia de la liberación. En la obra de teatro, Hatuey aparece tomando conciencia de la liberación, es la justificación para comprender los procesos revolucionarios y una suerte de propuesta para el pueblo peruano, como diría Neruda hay una “incitación y alabanza” (pero no a la revolución rusa a la que cantaba el poeta chileno) sino que a la revolución paradigmática de la experiencia cubana.

Dicho reconocimiento a la revolución armada o violenta si se quiere, es parte de la reflexión aportada por Fanon. Este momento dialéctico de ejercicio de la violencia como vía legítima de la revolución justificada en el sufrimiento del pueblo que es víctima de los múltiples abusos (dominación, tortura y muerte) es el que no aparecería en las teologías de la liberación, salvo quizá el caso “extremo” de la teología de Hugo Assmann que va a ser discutida por la versión más difundida que tenemos de la filosofía de la liberación argentina. Es en palabras de Bartolomé donde aparece explícito el planteo de que es mejor aguantar el sufrimiento que responder con prácticas violentas, amparado en una apelación al humanismo de inspiración cristiana que nos diferenciaría del actuar de las bestias:

Te comprendo, hermano. No quiero para nadie la humillación y menos la tortura. Pero aún al hambre y al dolor nos avenimos si tenemos conciencia de su sentido, y la muerte puede ser una verdadera liberación para el héroe o para el santo. Lo trágico es padecer todo eso con pérdida de sí mismo; no lograr reconocerse como persona, no poder decidir su destino, estar reducido a la condición de animal que recibe golpes y lame la mano de su amo, o de cosa que se lleva y se trae, se manipula y se desecha sin tener en cuenta lo que cada uno vive desde dentro. Por eso es importante la conciencia y la lucha de la conservación de tu ser hombre y el ser de los demás.³³

Este es el marco que dará cabida a la discusión acerca de si es legítima la liberación y de cuál es la vía que se requiere para llevarla a cabo. Lo que aparece como dato firme para toda la discusión argumental que se desarrollará está en la condición de dominado del indígena, lo que interesa es poder mostrar como Salazar comienza a instalar con claridad la importancia de los planteamientos de Fanon, en cuanto es el autor que articularía a lo que vengo llamando filosofías de la liberación latinoamericanas.

En lo que viene pretendo presentar algunos de los argumentos que rodean la discusión en torno a lo indígena que según mi lectura aparecen con claridad en el texto salazariano. Como adelanté son los que presentan visiones de cómo se entiende la dominación colonial y el tránsito urgente que se requiere hacia la liberación. Como podrá

³³ *Ibidem*

observarse hay argumentos extremos al respecto que van desde la justificación natural de la explotación hasta la oposición violenta. En esto aparece aquella variedad de violencias que son presentadas por Fanon en *Los condenados de la tierra*.

El argumento de la naturalización de la explotación es descrito bajo el postulado de que es innegable un funcionamiento en el orden natural y social que obedece a la dependencia, dado este hecho la dominación sobre el indio se encuentra justificada como elemento civilizador de la fuerza normativa de occidente y del proceso de evangelización.

La versión del argumento que llamé de la naturalización a favor de la explotación es expuesto por el Gobernador (o Diego) y por Ginés, al interior de la obra de teatro. Esto quiere decir que este argumento encuentra respaldo teológico o que cierta institucionalidad errada de la iglesia cristiana fundamenta al poder. Esto es parte de una ideología a favor del capital que financia el proceso de colonización fundado en la brutalidad. Diego expresa discutiendo con Bartolomé:

*¿De dónde has sacado, Bartolomé, que la dependencia de unos hombres respecto a otros es mala? ¿Puedes imaginar gentes que vivan en común sin lazos de dependencia? ¿Habrá paz y orden en la tierra faltando una firme sujeción a quienes tienen en sus manos la responsabilidad del cumplimiento de la ley? Sin la ley y sin su garantía que es el dominio de los gobernantes sobre los gobernados, la anarquía destruirá la sociedad. Además, así es en todo. Suprimido el apoyo de los demás, nada prosperaría en el mundo. Esta es la ley, inclusive para los animales y los seres inanimados: quítale los cimientos a una casa y se cae; priva de su madre al cachorro y muere.*³⁴

Como se puede advertir no sólo se está asumiendo la naturalización de la dependencia sino que además se está añadiendo que no es mala, en el contexto retórico vendría a significar que por lo tanto es buena, dado este contenido valórico se puede justificar sin ningún tipo de remordimiento la dominación al indígena que frente al cristiano viene a ser un ser inferior. Esto es importante, para la discusión teológica que se dará entre Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda. Para el primero la cuestión de la dependencia no implica dominación, la defensa lascasiana irá orientada a establecer que el indígena no es inferior al español y que por esta razón no es justificable su dominio. Sepúlveda no estará de acuerdo con la tesis de Las Casas y será un apologeta de la dominación.

Es importante llamar la atención en que en el texto recién citado aparece mencionada la palabra ley, desde la ética hay un cierto discurso filosófico que podemos encontrar presente, por ejemplo en Kant, cuando en la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* señala que es necesario para la moral el establecimiento de leyes, lo cual se encuentra justificado en el hecho de que la naturaleza actúa de acuerdo a leyes, este es el hilo argumental que pretende justificar la naturalización, en el caso específico de la ética kantiana es la fundamentación de la ética del deber que fue duramente criticada por Nietzsche, el cual junto con Marx y Freud son los principales exponentes del pensamiento crítico occidental.

³⁴ *Ibid.*, p. 197

Como se sabe este argumento naturalista encuentra un respaldo teológico en la obra de Ginés de Sepúlveda. El libro de José Santos *Conflicto de representaciones* presentará esta discusión con claridad rescatando la figura de Las Casas como un autor liberacionista para el indígena. Son varios los autores que han hecho esta lectura de Las Casas, cuestión que se fundamenta en el hecho de que frente a la defensa del autoritarismo de Sepúlveda, Las Casas aparece como un agente de liberación. Esa figura liberadora tendría sentido sólo al interior de la filosofía de la liberación argentina, en cuanto a que ésta en primer lugar acepta a la teología como un interlocutor válido, dado el compromiso con la iglesia católica que tienen autores como Scannone y Dussel, y en segundo lugar por la centralidad que le otorgan a la categoría de dependencia a partir de la valoración que hacen de la teoría cepalina de la dependencia. De ahí que la variación de este argumento naturalista-teológico se transforme en un argumento liberacionista-desarrollista. En esto podemos ver representado el esfuerzo de los teólogos de la liberación por abrirse al diálogo y discusión con las ciencias sociales y económicas. No considero que el argumento naturalista-teológico sea opuesto al liberacionista-desarrollista, más bien otorgaría una cierta “evolución” del argumento. De ahí que en la obra teatral, Hatuey no se convenza de los postulados de Bartolomé y que no se cansa de discutir hasta el final de la obra, a pesar del reconocimiento que le hace al Español por querer entrar en diálogo crítico, pero hay lógicas diferentes que no se encuentran a pesar de la posibilidad dialógica que ambos personajes se esfuerzan por realizar. Así responde Bartolomé al planteamiento del argumento naturalista-teológico expuesto por Diego:

Concedo por entero tu argumento sobre la dependencia; voy incluso más lejos que tú y digo: todo excepto Dios, implica una dependencia en su ser, pues todo nace de otro o necesita de él. Algunas veces la dependencia opera en dos direcciones ya que el dependiente es de algún modo también necesario al otro. Están condicionados el uno por el otro y, en la medida en que no pueden existir sino juntos, forman una unidad, como un todo concertado. ³⁵

Insisto aquí, que en palabras del mismo Bartolomé, se puede observar esta interpretación acerca de una suerte de consenso entre estos dos argumentos que he presentado diferenciando un leve acento semántico entre la dependencia y la dominación, el problema es que la dependencia es generadora de dominación. Para Las Casas la preocupación estará en mantenerse alerta para que la dependencia no se transforme en dominadora, pero esto siempre tiene el riesgo de suceder, ya que es la dependencia la que permite la dominación. Salazar sentencia esta semejanza entre los dos argumentos en boca de Diego el Gobernador: “Cuando te lo propones Bartolomé, sabes razonar sin error y devanar el hilo del discurso más complicado. Déjate, pues, de majaderías como que la dominación es el dominio y que la conquista es mala para estos bárbaros”³⁶. Esta intención de Salazar por presentarnos la semejanza entre estos dos argumentos va a quedar más clara cuando explicita su rechazo en las palabras de Hatuey: “¡Españoles al fin, se ponen de acuerdo rápido contra el indio, contra su libertad! No te reconozco Bartolomé”³⁷. Aparece un no reconocimiento a Las Casas como representante de los indígenas, hay una radicalización de la posición liberacionista de Hatuey. Será larga la discusión en torno a esta

³⁵ *Ibid.*, p. 197-198.

³⁶ *Ibidem*

³⁷ *Ibidem*

relación de semejanza entre la dependencia y la dominación, tanto Diego como Hatuey, aunque de perspectivas distintas, sostendrán la vinculación entre éstas, en cambio Bartolomé insistirá en defender la no relación entre estas dos categorías. Se hace interesante la discusión cuando Bartolomé plantea que puede haber dominación sin existir el vínculo de dependencia debido a que puede haber dominado-dominador.

Es en este momento en el cual aparecen las referencias a la dominación de la mujer en la sociedad indígena, expresa Bartolomé: “(...) *A este propósito, volvamos a lo que decía de las mujeres. En lo que toca a las indias, no creo que su condición sea mucho mejor que la de las españolas*”³⁸. En otras palabras, Salazar coloca a Bartolomé no sólo con intención de querer representar al indio, cuestión que Hatuey ya había rechazado, el fraile aparece ahora con la pretensión de ser el defensor de la mujer. Hay entonces, un énfasis en la representación de los débiles, que al parecer no pueden representarse a sí mismo y que tienen que ser representados por otros. Bartolomé sufrirá un doble rechazo, debido a que Micaela impugna esta defensa hecha por alguien que no pertenece a su condición de género, cuestión que también le reprochará a Hatuey, pero con el cual sin embargo reconoce una pertenencia de clase. El fraile insistirá en querer representar a los débiles ya sea el indígena o la mujer y en manifestar su aprobación a la liberación que supera la dominación, dice Bartolomé terminando con esta discusión: “*Tu conciencia y la de ellas han despertado. Es lo fundamental*”³⁹. Micaela replica este intento de apropiación discursiva que intenta Bartolomé, así lo expresa Salazar en palabras de la protagonista: “*No, lo fundamental es actuar. Para ello esperamos nuestra hora, que no será diferente de la hora del pueblo. Preparamos dos victorias en una, la del indio y la de la mujer*”⁴⁰.

Merece la pena comentar que en Rivano no se encuentran presentes alusiones a la liberación de la mujer y en la filosofía de la liberación argentina tampoco, se puede advertir que el movimiento argentino ha recibido bastante críticas al respecto. Hay que aceptar que son débiles los esfuerzos por rescatar la tradición intelectual de las mujeres al interior de la producción filosófica latinoamericana, viene bien aquí tomar a consideración las palabras de la filósofa italo-mexicana Francesca Gargallo: “*Rescatar la tradición intelectual feminista, desde “abajo y a la izquierda”, implica mucho más que elaborar un análisis feminista utilizando las referencias y criterios epistemológicos establecidos. Se requiere de una epistemología feminista descolonizada*”⁴¹.

Muchos autores advierten hoy la necesidad de la aceptación de la liberación feminista en los nuevos discursos materialistas, dicha tematización tendría que ser ampliada a la cuestión del género, ya que también se requiere integrar el discurso de la liberación homo y transexual, son escasos los filósofos latinoamericanos que atienden a este aspecto, Helio Gallardo se ha referido al asunto de la homosexualidad a partir de la posición de la iglesia

³⁸ *Ibid.*, p. 204.

³⁹ *Ibid.*, p. 215.

⁴⁰ *Ibidem*

⁴¹ GARGALLO, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Bogotá: Desde Abajo, 2012. P. 64.

católica frente al tema, la cual en estricto rigor representa un rechazo a la sexualidad homo desde el *Catecismo* de la iglesia:

Bajo el subtítulo de Castidad y homosexualidad le dedica el numeral 2357 y siguientes a los homosexuales. El comportamiento homosexual es caracterizado como depravación grave. Los actos de un homosexual son intrínsecamente desordenados. “Son contrarios a la ley natural” porque “Cierran el acto sexual al donde la vida”. Por ello el comportamiento homosexual no puede recibir aprobación nunca.

Después de esta desagregación absoluta del comportamiento homosexual (que no solo se da en la especie humana y que po tanto no resulta insólita ni ‘antinatural’) el numeral 2358 indica que las personas homosexuales “Deben ser acogidos con respeto, compasión y delicadeza. Se evitará, respecto a ellos, todo signo de discriminación injusta”. Ya se ve que existe una discriminación “justa” y otra “injusta”. La justa es la que describe el numeral 2357 y es absoluta. ¿Cuál sería la “injusta”, entonces? La respuesta está en el numeral 2359. “Las personas homosexuales están llamadas a la castidad”. Es decir, un homosexual que no practica, no ha de ser discriminado.

¿Qué estarían fumando los redactores de esta parte del catecismo? Es recomendable que cambien de droga porque ha de haber sido una de muy mala caidad. Un homosexual que no homosexualea, es decir que no realiza prácticas homosexuales (ni permanentes ni ocasionales) nunca, no es un homosexual. La condición para alcanzar la calidad de homosexual es homosexualear.⁴²

Sin entrar en mayor análisis y sólo con el ánimo de volver a advertir que no basta con repetir planteamientos habría que estar atentos a qué causas liberacionistas habría que integrar en los discursos liberadores. Como se advierte con Gallardo, nuevamente la iglesia aparece como elemento que en vez de favorecer la liberación más bien la dificulta.

Volviendo al texto de Salazar, se puede ver que otra de las representaciones de la dominación realizada por dominados es aquella relacionada a la esclavitud del africano o del negro, que fue considerado objeto de mercancía en la época colonial, pero que hasta nuestros días es objeto de discriminación, eso que el filósofo argentino Hugo Biagini ha venido llamando como pigmentocracia y que se convierte en un rasgo propio de los procesos de independencia a favor de la élite criolla y en desmedro de lo popular.

En la obra el personaje Frans va a representar esa clase de dominados por los dominadores, pero también víctima de exclusión y del sometimiento por parte de los dominados. El llamado de Fanon es a una suerte de unificación entre *Los condenados de la tierra*, el establecimiento de ese reconocimiento entre los excluidos que habitan las periferias es el motor oportuno para la revolución a favor de la transformación del sistema colonial.

Como sabrá cualquier lector más o menos enterado, en estos planteos del martiniqués aparece una radicalización de la violencia en cuanto a que ésta es concebida como la única vía posible para la liberación. Para Fanon la instalación del sistema colonial que produce la

⁴² GALLARDO, Helio. *América Latina. Producir la Torre de Babel*. San José: Arlekin, 2015. P. 292-293.

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-SA 4.0)

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es>

violencia que atenta contra el oprimido sólo puede ser desarticulada en la praxis revolucionaria que incluye la violencia y que además contiene un fuerte componente de conciencia nacional. Los pueblos podrán asumir su historia liberadora una vez que hayan realizado esa identidad con la nación delimitada por el territorio, hay una concepción geopolítica evidente. Ese reconocimiento e identificación con lo nacional trae consigo la construcción de una identidad diferente a la del dominador. Insisto el proceso de concientización nacional tuvo distintos derroteros que podría señalar a groso modo como el modelo criollista y el modelo popular. El modelo criollista es el responsable de la construcción de las repúblicas, las cuales siempre se ajustaron a los procesos de normalización cívica procedentes de Europa Central y que finalmente se transformaron en negadores de lo popular, de ahí que algunos historiadores sostengan que nuestros procesos constituyentes han carecido siempre de soberanía, ya que en estas Constituciones no se encuentra plasmado el interés del pueblo prevaleciendo con éxito el interés de la clase criolla, que ha estado siempre sometida o seducida por los modelos exógenos.

Un fenómeno interesante sobre esta cuestión viene a ser los distintos procesos políticos actuales de América Latina que frente a la urgencia de renovar sus cartas constituyentes se encuentran frente a la posibilidad de que éstas tengan un núcleo orientador hacia la soberanía, cuestión que implicaría una inclusión de la clase popular en el ideario que se proyecta para estas naciones en las cuales urgen procesos renovadores.

Los casos más interesantes en esta línea han sido llevados a cabo en Bolivia y Ecuador, en el primero se ha instalado la idea de la plurinación y en el segundo se logró reconocer derechos a la naturaleza; ambos procesos constituyentes hoy son una alternativa para el mundo. En el resto de los países latinoamericanos, incluso en gobiernos que se han autodenominado, en algunos casos, como socialistas o como populares, no se ha llegado a la instalación de nuevas constituciones que permitan reconocer la soberanía de la ciudadanía.

Para el caso chileno el historiador Sergio Grez viene siendo enfático en la difusión de nuestra falta democrática a lo largo de la historia: *“Chile es un país de este tipo: ninguno de sus textos constitucionales ha sido producido democráticamente”*⁴³. Esta digresión es sólo para enfatizar el asunto pendiente desde lo geopolítico que anunciaba Fanon y que es central en las filosofías de la liberación, en cuanto a que éstas tienen un marcado interés por lo nacional.

No nos perdamos conviene señalar que hay dos discursividades antagónicas la del modelo universalista de la cultura y la del modelo nacionalista. Como se ha observado en el modelo nacionalista hay una fuerte tensión de clase entre una orientación elitista, que es la que ha mantenido la hegemonía a lo largo de las historias nacionales, y aquella otra orientación de carácter popular, el intelectual suele estar al servicio de la primera, como lo ha hecho notar Roque Dalton al señalar sobre éstos: *“(…) escriben también para los sectores más avanzados –siempre minoritarios- de las clases explotadas, para la vanguardia*

⁴³ GREZ, Sergio. *Asamblea Constituyente. La alternativa democrática para Chile*. Santiago de Chile: América en movimiento, 2015. Pág. 15.

política de la revolución, en una palabra”⁴⁴. Desde las élites económicas que someten al pueblo, pero también desde las élites intelectuales que le temen al pueblo, lo popular resulta siempre cargado de contenido semántico negativo de ahí que se miren con distancia movimientos declarados explícitamente como “populistas”. Lo que interesa marcar aquí es esa formación social en dos clases que no tienen punto de encuentro y en donde el discurso siempre se pronuncia a favor del dominador. Volviendo a la obra de teatro de Salazar vemos esto en el siguiente diálogo que iré reconstruyendo a continuación.

El elemento central es Fanon que aparece como iluminando el pensamiento de Hatuey que cada vez se acerca más a aceptar un proceso de liberación radicalizado, al ver que la cultura dominada-indígena-popular a la que pertenece no se encuentra representada en los argumentos que he llamado como naturalista y desarrollista, dice el líder indígena: *“¡Mierda para ustedes! Su filosofía alcahueta no piensa en nosotros; sólo sirve a los españoles y a sus socios cristianos y blancos. Es una filosofía del despojo”* ⁴⁵. Aquí la concientización del indígena que aparece en el rechazo a la dominación, se ve la negación del dominador a renunciar a su lógica, a su discurso, queriendo implantar siempre la unidireccionalidad, negándose al diálogo intercultural evidenciando la dificultad de esta perspectiva hoy asumida por varios filósofos latinoamericanistas tales como Fernet-Betancourt y Dina Picotti que son herederos de una formación más clásica en filosofía⁴⁶. Esta negación propia del dominador, Salazar la coloca en Ginés: *“Tus palabras son tan groseras como tu razonamiento. Mejor te callas y aprendes de los que saben”*⁴⁷. La concientización de esta diferencia –en el sentido tan difundido por el filósofo y educador brasileño Paulo Freire- que se constituye en una dicotomía problemática para el reconocimiento dialógico entre culturas aparece remarcado por Frans, en la obra cuando agrega a lo dicho por los otros personajes que mencioné: *“La expresión de Hatuey es correcta justamente por su falta de modales, de los modales occidentales, los del opresor. En esa protesta cruda, irrespetuosa, halla su verdad inmediata la reivindicación de los oprimidos”*⁴⁸.

Advertí más arriba que el indígena se encontraba con cierta dificultad comprensiva de ese nuevo orden del mundo instalado por la dominación colonizadora, marcado por la tenencia de la propiedad y la acumulación de la riqueza, cuestiones claramente pertenecientes al desarrollo global del capitalismo. Es ese sistema de organización que atenta en contra de la organización de la vida que poseía el pueblo indígena en donde la propiedad es colectiva y no individual. La rebelión lo que busca cambiar es este orden de

⁴⁴ DALTON, Roque; DEPESTRE, René; DENOES, Edmundo; FERNÁNDEZ, Roberto; FORNET, Ambrosio; y GUTIÉRREZ, Carlos. *El intelectual y la sociedad*. México: Siglo XXI, 1988. Pág. 13

⁴⁵ SALAZAR, Augusto. *Dominación y liberación*. Op. Cit. P. 220.

⁴⁶ Una visión distinta es la que ha sugerido Sousa Santos, la cual habría que tener en cuenta para los intentos interculturales: *“El verdadero punto de partida de este diálogo es un momento de desencanto con la cultura propia, un sentimiento difuso de que la cultura propia no proporciona respuestas satisfactorias a algunas de las preguntas, perplejidades o expectativas que uno tiene”* SOUSA SANTOS, Boaventura. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Santiago de Chile: LOM, 2014. P. 86. Esto implica una cierta renuncia a la identidad por parte del dominador.

⁴⁷ SALAZAR, Augusto. Op. Cit. P. 220.

⁴⁸ *Ibidem*

cosas, el régimen de propiedad individual es el que debe ser expulsado del territorio en el que habitan los indígenas y habría que liderar la liberación para poder salir de la dominación impuesta para la aceptación de su sistema económico. Plantea Hatuey el líder indígena: *“Es decir, las tierras, las minas, los obrajes, todo lo que el español conquistador posee ¿Por qué diablos tienen que estar en unas pocas manos? Eso no era imaginable en mi pueblo. Lo que servía para producir, como la tierra, era común”*⁴⁹

Toda esta larga argumentación no es una discusión meramente filosófica, es una discusión política y por la tanto también ideológica. En el fondo se está discutiendo en torno al sistema de vida que no satisface al colectivo y que beneficia a unos pocos, además se defiende la legitimidad revolucionaria por un sistema de vida alternativo que favorezca al explotado o víctima del sistema, siendo estos el indio y el campesino. Claramente la huella de la Revolución Cubana adquiere significado en los planteos de Augusto Salazar Bondy. Insiste Hatuey en su argumentación que podríamos llamar liberacionista-colectivista o social:

*(...) los propietarios le usurpan su derecho al pueblo, despojan a toda la nación y una nación sólo podrá florecer y ser grande cuando dentro de ella la explotación de los más a manos de los menos haya sido desterrada para siempre, y cuando la riqueza no sea privilegio de unos cuantos, sino derecho y recompensa del esfuerzo de todos. Así el despojo será sustituido por una propiedad verdaderamente social.*⁵⁰

Se añade otro problema a esta instalación del modelo económico basado en la propiedad privada y es el daño moral que éste ha causado, es decir, no sólo la explotación que ha provocado sino que la mala influencia que ha resultado ser para el indígena, en palabras del héroe de la obra: *“Tengo una prueba más del mal de la propiedad privada: la traición de los indios que se han pasado al enemigo ¿Por qué lo hacen? Por defender su propiedad. Por eso se entregan y entregan al pueblo.”*⁵¹

Vemos, al igual que en Rivano que se diferencia entre una dominación provocada por agentes externos, pero también se denuncia el problema de la dominación interna. Del peligro que representa la dominación interna surge la crítica a un sistema democrático representativo a manos de la élite y se marca la importancia de un régimen democrático de carácter popular en donde es el pueblo el soberano. Cito una extensa frase de Hatuey:

(...) Pero la revolución requiere una verdadera participación, una presencia activa y permanente de la comunidad en las acciones de gobierno. Algunos creen que se trata de decir sí o no en determinadas ocasiones, sin saber que pasa antes y después con el trabajo, la riqueza, el poder y sin intervenir en el quehacer colectivo. Los europeos han querido inculcar a mi pueblo la creencia de que para la justicia social basta que los hombres que saben leer y escribir llenen unos papelitos y encarguen a unos pocos todas las gestiones del mando. Las llaman, creo, elecciones generales, aunque no todos intervienen en ellas. A nosotros nos parece que ese encargo no legitima nada pues deja a las masas fuera del poder real y más bien bloquea la

⁴⁹ *Ibid.*, p. 243.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 244 – 245.

⁵¹ *Ibidem*

*justificación fundamental y permanente del gobierno que proviene de la participación de todos.*⁵²

Las críticas a la élite ilustrada y letrada son pertinentes en cuanto a que éstas vienen a ser las reproductoras del sistema de dominio y en cuanto a la complicidad en la que caen al excluir a los sectores más populares de la nación. Aparece aquí la desconfianza de Salazar en la inteligencia nacional y si se quiere latinoamericana, al igual como también mostré en los planteamientos de Rivano. La consecuencia para Salazar va a ser su exclusión al interior de la filosofía latinoamericana, considero que es necesario recuperar la centralidad de Salazar en las filosofías de la liberación, ya que la crítica que lo considera como un negador de la filosofía latinoamericana es incorrecta. Tanto la élite intelectual como el cristianismo se van quedando fuera de la crítica a la propiedad privada, es sólo en los autores de orientación marxista en los cuales esta cuestión tomará mayor radicalidad, a partir de la comprensión que tienen de la obra de Fanon que es el articulador de todas estas filosofía presentadas en la investigación, pero también en la importancia valorativa a la significación histórica de la Revolución Cubana, la marca de este reconocimiento lo encontramos al final en boca de Hatuey: *“Somos únicamente los iniciadores de una gesta nacional que se proyectará por muchos años en el futuro. El presente es de lucha, el futuro es nuestro. ¡Venceremos!”*⁵³

Surge así la distancia desde los filósofos marxistas latinoamericanos a la relación con la teología, hay una renuncia a aceptar a la iglesia como agente de la revolución. Así lo va sentenciando Hatuey: *“Las razones religiosas como las del sentimiento no son buenas para la revolución. Lo que cuenta son las razones de clase, de pueblo oprimido la reivindicación de la justicia, nada más”*⁵⁴. Insisto para ir finalizando este apartado, este filósofo peruano es el que presenta una lectura más completa de la obra de Fanon y desde ahí se puede ir comprendiendo todo el aparataje conceptual que sostiene la categoría de la dominación aceptando una familiaridad lingüística con el marxismo, cuestión que en torno a Salazar suele ser más bien negada que aceptada.

⁵² *Ibid.*, p. 255.

⁵³ *Ibid.*, p. 264.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 262.



REVISTA DE FILOSOFÍA

Nº 101 – 2022 – 2 - MAYO - AGOSTO

Esta revista fue editada en formato digital y publicada en junio de 2022, por el Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

www.luz.edu.ve www.serbi.luz.edu.ve
www.produccioncientificaluz.org