

América latina, la filosofía de la liberación *argentina* y el esquematismo analítico de Horacio Cerutti. Una lectura de la *Filosofía de la liberación latinoamericana*

David Antonio Pérez Nava

1. De la filosofía de liberación latinoamericana

No hay novedad en la filosofía de la liberación latinoamericana. Por lo menos no si consideramos el núcleo problemático que la inspira y el sentido político que evidentemente la conduce, ambos resultados de una condición secularmente padecida que, como ya anunciara Zea en *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, constituye el auténtico *leit motiv* de todo pensar genuinamente comprometido con el lugar -Latinoamérica- y con la realidad -condicionada por una situación de dependencia- en la que se vive y desde la cual se piensa. La filosofía en América Latina, en esta medida, es filosofía de la liberación (en su sentido amplio, pero a la vez muy preciso) o simplemente no es, y desde esa óptica habría que comprender todas las formulaciones discursivas que han buscado genuinamente desentrañar, a veces incluso con muchas limitaciones, las estructuras elementales que constituyen la vida en esta parte del planeta.

Pero América Latina, más allá de su origen histórico compartido, no es ni por asomo una unidad monolítica, sino más bien un conjunto de países, naciones y Estados cada uno de los cuales se fundan en circunstancias distintas y a veces también opuestas. Todo análisis de la filosofía de la liberación en su formulación explícita del siglo XX, en este sentido, debe ser capaz de distinguir entre lo común y lo propio, es decir, entre aquello que constituye una base compartida de todas las realidades latinoamericanas (y en consecuencia, de todo intento analítico de explicarlas) y aquello que corresponde al particular desenvolvimiento histórico de cada una de ellas. En esto se cifra, a nuestro juicio, el primer error analítico de la obra de Horacio Cerutti (*Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 2006), pues como resulta evidente ésta no constituye un análisis general de la filosofía de la liberación (como promete el título mismo del libro) sino un balance local de una manifestación local que está esencialmente determinado por diferencias políticas también locales. El problema, por tanto, resulta doble.

1) Por un lado, se presenta como *latinoamericana* una manifestación del filosofar que es, tanto en la forma como en su contenido, particularmente argentina y en esa medida genealógicamente habría que explicarla. Si asumimos como cierta, por ejemplo, la idea de que Leopoldo Zea y Enrique Dussel representan los dos grandes afluentes contemporáneos de la filosofía de la liberación (en lo sucesivo, FdL)¹, habría que comprender, antes que cualquier otra cosa, que no es lo mismo, por más que exista una

¹ Esta afirmación, que con toda seguridad rechazaría el Cerutti de la obra que comentamos, la hace -entre otros- David Sánchez Rubio en su obra *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*, Bilbao, Desclée, 1999, pp. 445-70.

preocupación común, un discurso filosófico que como en el caso del mexicano Zea, es fruto de un giro autóctono que se efectúa desde la experiencia directa de la propia realidad y de sus innegables notas de injusticia, dependencia y dominación (todo ello, por lo demás, revalorado por un Estado aún en efervescencia revolucionaria), que un discurso como el de Dussel (contra quien Cerutti apunta especialmente sus críticas al hablar del “sector populista”) que se construye desde una revaloración de lo propio que surge como problema a partir de la exclusión de lo ajeno, o para decirlo en otros términos, una necesidad de comprender lo “latinoamericano” que solo se hace evidente ante la experiencia vital de un *ego* europeo que se niega a otorgarles carta de ciudadanía.

Esta cuestión, que es ante todo metodológica, no es un asunto menor, entre otras cosas porque Cerutti se empeña en explicar y criticar la FdL en su versión populista, a partir de fuentes, ideas y experiencias que propiamente no la representan, como cuando eleva a carácter de fuente principal e influencia directa a Frantz Fanon, Héctor Murena o al debate Zea-Bondy, al mismo tiempo que obvia (y su extravío conceptual lo hace evidente) la deuda, esa sí explícita y contundente, que los filósofos enmarcados en esta posición tienen con la filosofía de Martin Heidegger, Emmanuel Levinas o Paul Ricoeur. Cuando Dussel -directa o indirectamente- responde al “marxismo” de Cerutti con un estudio sistemático de la obra de Marx, lo que hace es apelar al marco teórico desde el cual el propio Cerutti piensa para desde ahí demostrar la inconsistencia de su pensamiento (en tanto pretendidamente marxista) y de sus críticas (en tanto las elabora desde una FdL determinada por ese *cierto* marxismo).² Y en eso consiste una actitud genuinamente filosófica, que somete a análisis un pensamiento o una realidad desde los fundamentos que le son propios y no desde aquellos que el que critica desea atribuirles.³

2) Pero el estudio local, provinciano, que Cerutti hace sobre la filosofía de la liberación, no solo entraña el riesgoso problema de la arbitraria homogeneización de este pensar y de la realidad latinoamericana que se halla a la base, sino que también delata con mucha anticipación el carácter ideológico, más que filosófico, que determina realmente su trabajo. Como él mismo sostiene desde un principio, lo que se busca es combatir el que a su juicio es el muy pernicioso discurso populista, el cual ha “movilizado las esperanzas de las masas latinoamericanas pero traicionando siempre el proceso, frustrando las esperanzas y reprimiendo”.⁴

² Las críticas que Dussel formula al marxismo de Cerutti, algunas fuertes pero no por ello menos necesarias, están contenidas en *La producción teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1985, especialmente en el aparato crítico.

³ El *locus enuntiationis*, que Dussel suele tener muy presente, debe ser tomado en su sentido amplio y profundo. Carecen de importancia, bajo este punto de vista, las críticas ingenuas unas y anacrónicas las otras, que critican la propuesta filosófica dusseliana (o cualquier propuesta) por no ser lo suficientemente indigenista, feminista, revolucionaria o marxista (como hace Cerutti), como si la condición de ser varón, blanco, semi-europeo, cristiano y argentino (con todo lo que implica haber nacido en el menos latinoamericano de los países latinoamericanos) se modificará solo por voluntad o por decreto.

⁴ H. Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 2006, p. 37.

Hasta aquí no hay problema, habida cuenta de que las diferencias políticas entrañan también diferencias de carácter filosófico, y que aquel que crítica lo hace tomando un partido determinado y echando mano del marco categorial y de las herramientas analíticas de las que dispone. La dificultad, sin embargo, estriba en el hecho de que una propuesta filosófica hay que combatirla con otra propuesta que, también filosófica, sea capaz de dar una explicación más precisa de lo real, y que para Cerutti la preocupación central no es determinar, por ejemplo, si la categoría de pueblo ayuda mejor que la de clase a dar cuenta de los fenómenos políticos, o si el “tercerismo” representa o no, en la experiencia del tercer mundo, una ruta política válida ante la dicotomía este-occidente que caracterizó a la época de la guerra fría. Lo que él hace, más bien, es encumbrar un conjunto de verdades reveladas (que como tales no justifica ni problematiza) desde las cuales evalúa política y no filosóficamente a sus adversarios. Con este procedimiento -que se materializa a lo largo de todo su libro-, una postura gana o pierde en potencial crítico no por su capacidad de poner en cuestión al sistema, sino en la medida en que se acerca o se aleja del marxismo (y habría que ver muy bien a qué marxismo); la categoría de pueblo, por otro lado, no gana o pierde efectividad explicativa sino según su distancia de la categoría de clase; y en suma, el “sector populista” no suma o resta en legitimidad filosófica según la solidez misma de sus argumentos, sino en la medida en que se acerca o se aleja del peronismo. Un peronismo que, por lo demás, poco se ocupa Cerutti de explicar según la lógica histórica y política que le es propia, pero que rechaza como si hacerlo constituyera un dogma de fe.

Cuánto se asemeja esta actitud, sin duda, a la de aquellos que hoy en día poco o nada se ocupan de comprender la naturaleza de lo político (con todos sus límites y contradicciones) y rechazan de suyo todo fenómeno político y toda experiencia histórica que no se amolde a los panfletos y consignas a las que, como Cerutti, se esfuerzan por otorgar *status* de filosofía. Habría que recordar, con Hegel, que la labor del filósofo no es indicar lo que *debe ser* lo real, sino explicar lo que lo real *es* efectivamente. Como dijera José Porfirio Miranda, recordando también al filósofo de Stuttgart:

“quien no *demuestre* la verdad de sus afirmaciones, las exhibe sin compromiso. Las expone porque ‘le gustan’. Pero igual puede suceder que no le gustaran. [...] En literatura ningún autor está obligado a demostrar que sus afirmaciones son verdaderas. En filosofía sí; y si no, se trata de un ensayo literario. [...] Adoptar una teoría ‘porque me gusta’, v. g., ser materialista o espiritualista, progresista o tradicionalista [o marxista o pensador decolonial, por citar otros casos] ‘porque me gusta’ es regresar al salvajismo primitivo, lo más cerca de la animalidad original”.⁵

Ahora bien, lo que buscamos poner de manifiesto con lo que hasta aquí se ha dicho, es que el análisis ceruttiano y, especialmente, las críticas que éste enarbola en contra de lo que él llama el “sector populista” de la FdL (que al fin y al cabo expresarlas es su objetivo explícito fundamental), carecen del rigor suficiente por el simple hecho de que su modo de aproximarse a la cuestión está determinado por una serie de esquemas que, como es

⁵ José Porfirio Miranda, *Hegel tenía razón*, México, Plaza y Valdez/UAM, 2015, pp. 15-17.

natural, empobrecen la reflexión filosófica al reducir la realidad a los estrechos límites que todo esquema posee. Su obra, no hay duda de ello, es una exposición amplia que trata de dar cabida a todos los problemas y todas las voces al interior de la filosofía de la liberación argentina, lo que sin duda es loable; pero su crítica evidencia de forma mucho más clara sus propias limitaciones que las de aquellos a quienes critica.

2. La teología de la liberación y el reduccionismo “marxista” de Horacio Cerutti

En el capítulo III del libro, Horacio Cerutti intenta dar cuenta del fenómeno de la teología de la liberación (en lo sucesivo, TdL) en tanto expresión del pensamiento latinoamericano comprometido, pero rápidamente se hacen evidentes los límites de su interpretación y su crítica. En términos historiográficos, Cerutti reproduce sin demasiados aspavientos la idea -que no por justificada es menos superficial-, de que “ser cristiano *implica* cargar con una tradición de conquista y explotación”⁶, cuestión que así expuesta hace de la TdL una anomalía histórica a través de la cual los cristianos (de forma más o menos pragmática) buscan limpiar sus culpas y reivindicarse con la humanidad. Semejante posición, evidentemente, pasa por alto todo un conjunto de experiencias, movimientos y discursos políticos que, también asumidos como cristianos, abren un campo de significación sino completamente distinto sí mucho más complejo, mismo que exigiría una problematización más seria en torno a la tradición judeo-cristiana y a sus fundamentos éticos, políticos, antropológicos y epistemológicos (como la que realiza Dussel en *El humanismo semita* de 1969 -ya a la mano para el Cerutti de aquellos años- o la que C. Tresmontant elabora en diversas obras, especialmente su *Ensayo sobre el pensamiento hebreo* de 1962).

Nada se dice, pues, de los ejemplos paradigmáticos de crítica al sistema de dominación desde formulaciones clara y abiertamente cristianas, y en consecuencia no se sitúa a esta “nueva reflexión teológica latinoamericana” en la larguísima tradición de cristianos políticamente comprometidos (por, con y desde su fe), lo mismo en la europea medieval (desde por lo menos John Wyclif en el siglo XIV y hasta Martin Lutero), en los primeros años de conquista europea de América (con el caso ejemplar de fray Bartolomé de las Casas) y, desde luego, en las gestas de Independencia hispanoamericanas con los curas populares y revolucionarios: Miguel Hidalgo, José María Morelos y Pavón y Mariano Matamoros. A lo sumo, en este sentido, Cerutti reconoce el antecedente histórico de la Acción Católica y la Democracia Cristiana, cuyos casos -no analogables en todas sus manifestaciones continentales- el autor está muy lejos de incluir en el campo del compromiso político con la “liberación”, aunque sin duda les reconoce compromiso político.⁷

Pero el problema mayúsculo, que se relaciona íntimamente con lo ya dicho, se manifiesta en el momento en el que Cerutti hace residir el potencial crítico de la TdL no en la

⁶ H. Cerutti, *op. cit.*, p. 186. Las cursivas son nuestras.

⁷ *Ibidem*, p. 191.

tradición histórico-política a la que ésta pertenece (y que aunque él no la conozca o considere, efectivamente existe), tampoco en el núcleo ético-mítico del cristianismo del que Dussel nos habla (y que dota a todo discurso cristiano de su potencia liberadora), y mucho menos en el acto político del que sufre la injusticia y se rebela contra ella, sino en la teoría de la dependencia, las ciencias sociales y, en suma, en el marxismo. Es por eso que dice: “el encuentro con la sociología y la economía de la dependencia sirvió para desprenderse un tanto de la tutela de la filosofía que como *ancilla* había condicionado en gran medida la reflexión teológica”⁸, mostrando aquí un desconcertante desprecio por la filosofía en alguien que supuestamente es filosofía lo que lleva a cabo; desprecio sólo comprensible si consideramos el cientificismo althusseriano que se encuentra a la base. E inmediatamente después agrega: “pero el *divortium aquarum* sigue siendo en teología, como en otros campos, la incorporación o no del marxismo y del análisis de clase”⁹, afirmación ésta que explica la manera en que el autor evalúa las diversas formulaciones de esta teología latinoamericana y a sus representantes, sometidos a la “intransigencia dogmática” -para ocupar en contra suya un término que el mismo Cerutti utiliza- de considerar al marxismo mecanicista que él abandera como condición *sine qua non* de toda crítica, de todo compromiso y de toda *praxis*. La evaluación positiva que se tiene de la *Teología de la Liberación* de Gustavo Gutiérrez, por ejemplo, se deriva de “su actitud de apertura sin ambages al pensamiento marxista” y su “actitud crítica y no elusiva frente al pensamiento de Althusser”¹⁰, del que evidentemente nuestro autor es heredero. Esta actitud es inversamente proporcional a la de E. J. Laje, pues mientras éste pone demasiada atención en los elementos marxistas para desacreditar la obra de Gutiérrez, Cerutti pone la misma atención exagerada en esos mismos elementos pero para “aprobarla”, pasando en ambos a segundo plano el análisis profundo del resto de los elementos que componen la obra y si ésta es capaz -con marxismo o sin él- de dar cuenta de la realidad social, política y teológica.

No tiene mucho sentido exponer aquí todas y cada una de las evaluaciones que a lo largo del capítulo realiza Cerutti en torno a los teólogos de la liberación y sus aportes, y no lo tiene porque pese a las diferencias y a los matices, todas están impulsadas por el mismo espíritu que, por principio, no compartimos. Basta decir a este respecto, sin embargo, que nuestra oposición a la obsesión ceruttiana de hacer del marxismo y las ciencias sociales criterio de verdad o “palabra primera” (según el decir de Hugo Assmann), no significa de modo alguno un desconocimiento del aporte innegable que éstas hacen a la comprensión del mundo en el que hoy vivimos. En lo que insistimos, más bien, es que el hecho de que una cierta teología utilice a las ciencias sociales con el objetivo de constituir su instrumental crítico y analítico, no significa de modo alguna que de ellas y solo de ellas dependa su potencia liberadora. Creerlo, en todo caso, es no comprender el sustrato

⁸ *Ibidem*, p. 193.

⁹ *Ibidem*, pp. 193-194.

¹⁰ *Ibidem*, p. 198.

crítico que es consustancial al pensamiento cristiano y, en consecuencia, es también no entender al cristianismo mismo como hecho histórico y político. Pero también significa, desde luego, no comprender que las ciencias sociales “marxistas” adquieren sentido incluso para la reflexión teológica, solo como síntoma de una época y no porque sólo a través de ellas se juegue la posibilidad de toda crítica y de toda *praxis* liberadora. Esta posición la explica perfectamente Dussel, cuando en el encuentro de El Escorial de 1972 sostiene:

la teología de la liberación [...] parte de la realidad humana, social, histórica para pensar desde un horizonte mundial las relaciones de injusticia [...]. Dicha injusticia la piensa *teológicamente* a la luz de la fe cristiana *articulada* gracias a las ciencias humanas, y a partir de la experiencia y el sufrimiento del pueblo latinoamericano.¹¹

Tal precisión no es un asunto menor (como bien observa Cerutti, aunque en otro sentido) y no lo es justo porque en la idea de la articulación se cifra, por un lado, el reconocimiento del valor explicativo de las ciencias humanas o sociales y, por el otro, la aceptación de que éstas solo *coadyuvan*, en nuestro tiempo, a que la teología piense desde la fe cristiana misma -y no desde las ciencias sociales como se pretende- las relaciones vigentes de injusticia. Se trata de una posición abierta, no univocista como lo expresa Juan Carlos Scannone (a quien también se le ubica al interior del “pernicioso” grupo de los populistas), a la cual Cerutti -inspirado en la lógica del “estás con nosotros o contra nosotros”- convierte rápidamente en su enemiga. Scannone sostiene:

la “desunivocización” de dicho lenguaje -a la que la teología contribuye- abre tanto la posibilidad de una *relectura* no ortodoxa del marxismo, cuanto la posibilidad de que, por ejemplo en la Argentina, la liberación a nivel político se articule en movimientos no marxistas, como por ejemplo, el peronismo, *en cuanto se lo juzgue liberador*.¹²

Aquí, como resulta evidente, no se percibe ninguna especie de cruzada contra el marxismo -como tendenciosamente afirma el crítico-, sino un afán de evitar reduccionismos de todo tipo y en cualquier sentido; un afán que sin rechazar al marxismo, impulsa a pensarlo creativamente. Y aquí tampoco, por supuesto, está presente ninguna apología acrítica del peronismo (como se habría enunciado desde el principio mismo de la obra), sino el deseo expreso de comprender el peronismo como hecho y fenómeno político, y rescatar de él lo que haya que rescatar por sus posibilidades liberadoras (si es que las tiene). Cerutti, como buen Quijote, parece ver enemigos ahí en donde solo hay molinos de viento.

3. De los “antecedentes” de la filosofía de la liberación

Como ya se ha dicho antes, no es sencillo ni prudente hablar en términos genéricos de las fuentes o antecedentes de la FdL, sobre todo porque éstas varían de un modo u otro dependiendo de la formulación específica (latinoamericana o argentina) de la que se trate.

¹¹ Citado en *ibidem*, p. 220. Las cursivas son nuestras.

¹² Citado en *ibidem*, p. 224. Las cursivas son nuestras.

Esto es particularmente cierto en el caso del llamado “sector populista” de la FdL argentina, pues la experiencia europea de los que la conforman (Dussel, Scannone o Dina Piccotti, a quien cabe mencionar para matizar de algún modo esa “ausencia de reflexión femenina” de la que Cerutti nos habla en su “Prólogo” del 2006) los pone en contacto de un modo distinto y en un momento diferente con los que el crítico menciona en el capítulo IV de su obra como “antecedentes” de la filosofía de la liberación (Fanon, Marcuse, Zea-Bondy, etc.). Tal vez esas fuentes, como influencias rigurosas de la FdL, jueguen solo un papel fundamental al interior del “grupo salteño” (en el que Cerutti se reconoce como miembro) y no en la FdL argentina en general. Sea del modo que fuere, digamos algunas cosas que saltan a la vista en el tratamiento del cuarto capítulo.

En su tratamiento de Fanon y Marcuse, Cerutti evidencia su incompreensión o su comprensión parcial de las posiciones filosóficas del “populismo” por lo menos en dos momentos distintos. Primero, ahí en donde explicando el carácter fenomenológico de la labor intelectual del martiniqués, caricaturiza la idea de la exterioridad preguntándose retóricamente: “¿cuándo la conciencia que describe se halla *fuera* de los fenómenos en el caso de que el fenómeno sea un fenómeno social?”, y agregando: “salvo que se postule, como reiteradamente hizo el sector populista, un estar fuera del sistema no sólo como posibilidad sino como requisito para un pensamiento liberador”.¹³ Lo que aquí, sin embargo, parece no estarse tomando del todo en cuenta, es que ni la categoría de totalidad ni la de la exterioridad remiten a una descripción física de lo real, sino más bien metafísico-filosófica, pues como consigna Dussel en su conocida obra de 1975, “la *metáfora espacial* de exterioridad puede llamar a más de un equívoco [y lo hace en este caso]. Podríamos denominar también en este ‘más allá’ del horizonte del ser del sistema una *trascendencia interior*, un ‘más allá’ del sujeto *en* el sistema, de su trabajo, de su deseo, de sus posibilidades, de su proyecto”¹⁴. De lo que se trata para el “populismo”, entonces, es de mostrar que todo sistema, toda totalidad, todo mundo con sentido, posee siempre una cierta trascendencia **interior** que el sistema niega, excluye o rechaza justo porque escapa a su horizonte de comprensión. Pero pongámoslo en palabras de Fanon, quien parece armonizar muy bien con este planteamiento y, en consecuencia, coquetear con el populismo sin saberlo:

la descolonización no pasa jamás inadvertida puesto que afecta al ser [es decir a la totalidad, al mundo del colonizado hecho por y para el colonizado], modifica fundamentalmente al ser, transforma a los espectadores aplastados por la falta de esencia en actores privilegiados, recogidos de manera casi grandiosa por la hoz de la historia [una falta de esencia que viene justo de la negación que el colonizado sufre por parte de un sistema colonial del que él forma parte, pero que está en función del colono, sus intereses y su proyecto]. Introduce en el ser un ritmo propio [¿desde dónde?], aportado por los nuevos hombres, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad [que se forma desde la exterioridad del sistema, de lo que no era y ahora es]. La descolonización realmente

¹³ *Ibidem*, p. 254.

¹⁴ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, México, FCE, 2011, pp. 76-77.

es creación de hombres nuevos [pero no es creación *ex nihilo*, sino creación desde una exterioridad que irrumpe, pone en cuestión al sistema, a su sentido y lo transforma].¹⁵

Ahora bien, en lo que toca a Marcuse, Cerutti encuentra una oportunidad adicional para apuntar sus baterías en contra del sector populista, pues denuncia, fiel a su línea interpretativa, una doble osadía: primero, la de Marcuse al atreverse a poner en cuestión al marxismo -aún siendo marxista-; y después, la de los populistas al estudiar “quirúrgicamente” las críticas que éste elabora, pues considera que son hechas no contra el marxismo, sino contra una caricatura de éste. (Pero es que el marxismo ortodoxo, y con él el marxismo de Horacio Cerutti, ya son por sí mismos una caricatura). El argentino sostiene: “extremando los términos, lo que queda -tras las críticas de Marcuse y su recepción populista- es un planteamiento semiestético-semiético que pone en manos de la juventud y los intelectuales la realización de la utopía; no cabe ya llamarla revolución”.¹⁶ Que existe, sobre todo en América Latina, cierta romantización peligrosa de la juventud como sujeto político y revolucionario (o del intelectual o el guerrillero), no cabe la menor duda; pero considerar que no hay revolución ahí en donde no es el proletariado quien la encabeza, es una deducción profundamente anti-marxista (por el esquematismo que la inspira) que no solo impide comprender la naturaleza dinámica de los procesos políticos, sino que contradice prácticamente cualquier experiencia histórica, lo mismo la revolución francesa, rusa o mexicana. La categoría del otro -que por supuesto no complace a Cerutti-, en tanto designa a la “alteridad de todo sistema posible, más allá de ‘lo mismo’ que la totalidad siempre es”¹⁷, permite comprender en este campo, mucho mejor que las limitadas referencias al proletariado, la dinámica amplia y plural de la lucha política, porque amplia y plural es la opresión y las formas, momentos y circunstancias de rebelarse contra ella. Es en esta capacidad de explicar la realidad y no en la obsesión por defender consignas en donde radica el trabajo filosófico.

Bibliografía

- H. Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 2006.
- Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, México, FCE, 2011.
- _____, *La producción teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1985
- Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, México, FCE, 2009.
- Miranda, José Porfirio, *Hegel tenía razón*, México, Plaza y Valdez/UAM, 2015.
- Sánchez Rubio, David, *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*, Bilbao, Desclée, 1999
- Zea, *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1978.

¹⁵ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, FCE, 2009, p. 31

¹⁶ H. Cerutti, *op. cit.*, p. 261.

¹⁷ E. Dussel, *op. cit.*, p. 81.