

Interpretar a Fanon. Entrevista a Eduardo Grüner

Diego GILLER*

Recibido: 21/02/2025

Aceptado: 15/04/2025

Resumen

Eduardo Grüner es ensayista y crítico cultural, sociólogo y doctor en Ciencias Sociales. Fue profesor titular universitario de cátedras dedicadas a la teoría estética (cine, literatura, antropología del arte), la teoría política y el marxismo. En 2004 recibió el premio Konex de Ensayo Filosófico; en 2011, el Premio Nacional de Ensayo Político por *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución* (2010) y, en 2024, el Konex de Platino. Además de una infinidad de prólogos, prefacios, estudios introductorios, capítulos de libros y ensayos publicados en revistas político-culturales, su obra incluye *Un género culpable* (1996), *Las formas de la espada* (1997), *El sitio de la mirada* (2001), *El fin de las pequeñas historias* (2002), *La cosa política* (2005), *Iconografías malditas, imágenes desencantadas* (2017), *La obsesión del origen* (2020), *Lo sólido en el aire* (2021) y *La tentación del desastre* (2023). Este año, junto a Pasolini. *Nueve variaciones de lectura* y *El detalle y el rumor. I. Las formas del ensayo*, apareció *Frantz Fanon. La violencia de la tierra*.

En esta ocasión conversamos con él sobre este último libro. La charla gira en torno de las distintas lecturas posibles de Fanon –su marxismo, la violencia, la negritud, el ensayo y el panfleto como géneros literarios y políticos– y la potencia que supone una estrategia de lectura basada en el anacronismo.

Palabras clave: Fanon, Violencia, Marxismo, Negritud, Anacronismo.

* Argentino. Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con sede en el Instituto del Desarrollo Humano de la Universidad Nacional de General Sarmiento (IDH-UNGS), Argentina. Contacto: diegogiller@gmail.com

Interpretar Fanon. Entrevista com Eduardo Grüner

Resumo

Eduardo Grüner é ensaísta e crítico cultural, sociólogo e doutor em Ciências Sociais. Foi professor titular universitário de cátedras dedicadas à teoria estética (cinema, literatura, antropologia da arte), à teoria política e ao marxismo. Em 2004, recebeu o prêmio Konex de Ensaio Filosófico; em 2011, o Prêmio Nacional de Ensaio Político por *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución* (2010) e, em 2024, o Konex de Platino. Além de uma infinidade de prólogos, prefácios, estudos introdutórios, capítulos de livros e ensaios publicados em revistas político-culturais, sua obra inclui *Un género culpable* (1996), *Las formas de la espada* (1997), *El sitio de la mirada* (2001), *El fin de las pequeñas historias* (2002), *La cosa política* (2005), *Iconografías malditas, imágenes desencantadas* (2017), *La obsesión del origen* (2020), *Lo sólido en el aire* (2021), and *La tentación del desastre* (2023). Este ano, junto com Pasolini. *Nueve variaciones de lectura* e *El detalle y el rumor. I. Las formas del ensayo*, apareceu Frantz Fanon. *La violencia de la tierra*. Nesta ocasião conversamos com ele sobre este último livro. A conversa gira em torno das distintas leituras possíveis de Fanon –seu marxismo, a violência, a negritude, o ensaio e o panfleto como gêneros literários e políticos– e a potência que supõe uma estratégia de leitura baseada no anacronismo.

Palabras-chave: Fanon, Violência, Marxismo, Negritude, Anacronismo.

Interpreting Fanon. An interview with Eduardo Grüner

Abstract

Eduardo Grüner is an essayist and cultural critic, sociologist, and Doctor of Social Sciences. He was a tenured university professor in courses devoted to aesthetic theory (film, literature, anthropology of art), political theory, and Marxism. In 2004 he received the Konex Award for Philosophical Essay; in 2011, the National Prize for Political Essay for *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución* (2010) and, in 2024, the Platinum Konex. In addition to countless prologues, prefaces, introductory studies, book chapters and essays published in political-cultural reviews, his works include *Un género culpable* (1996), *Las formas de la espada* (1997), *El sitio de la mirada* (2001), *El fin de las pequeñas historias* (2002), *La cosa política* (2005), *Iconografías malditas, imágenes desencantadas* (2017), *La obsesión del origen* (2020), *Lo sólido en el aire* (2021), and *La tentación del desastre* (2023). This year, along with Pasolini. *Nueve variaciones de lectura* and *El detalle y el rumor. I. Las formas del ensayo*, he published Frantz Fanon. *La violencia de la tierra*. On this occasion, we spoke with him about this latest book. The conversation revolves around the different possible readings of Fanon –his Marxism,

violence, Negritude, the essay and the pamphlet as literary and political genres– and the potential of a reading strategy based on anachronism.

Keywords: Fanon, Violence, Marxism, Negritude, Anachronism.

D.G.: Eduardo, este año se conmemoran los cien años del nacimiento de Frantz Fanon y con ese pre-texto acabas de publicar el libro *Frantz Fanon. La violencia de la tierra como parte de la colección de pensadores y pensadoras de América Latina de la editorial de la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS)*. Lo primero que quería conversar con vos tiene que ver con el tema de la lectura, de tus lecturas de Fanon, de cómo llegaste a él y de cómo se lo leía en la época en que empezaste a leerlo.

E.G.: Bueno, María Pía López, en la presentación que hizo de este libro en la UNGS, dijo una cosa muy interesante que es exactamente así: a fines de los años sesenta, digamos, muchos llegamos a Fanon por Sartre, porque leíamos mucho a Sartre, y bueno, cayó en nuestras manos el prólogo de Sartre a *Los condenados de la tierra* y ahí empezó nuestra relación con Fanon. Hablo en primera persona del plural porque hubo muchos que tuvimos esa experiencia. Yo escribí, un poco en serio, un poco en broma, que de pronto a través de Fanon se nos tercermundializó Sartre, y que entonces en lugar de *El ser y la Nada* leíamos los escritos sobre Fanon, sobre el colonialismo, y en el cine veíamos *La batalla de Argel* de Pontecorvo. Hubo un “momento Fanon” muy fuerte, entre fines de los años sesenta y principios de los setenta, que se correspondía un poco con la situación política por la que estábamos atravesando, no solamente nosotros: veníamos de los años sesenta, digamos, específicamente del ‘68, que siempre, también digo yo, con cierta injusticia se lo recuerda por el “Mayo francés”, pero hubo también “Mayo Alemán”, “Primavera de Praga” y la “Masacre de Tlatelolco”. Todo eso ocurrió en el ‘68, y me estoy olvidando de alguna otra cosa. Así que sí, esa relación con Fanon fue muy fuerte en esos momentos.

Y nosotros empezamos a vincularnos con Fanon por atrás, por así decirlo, o sea, por el último de sus libros, que es *Los condenados de la tierra*. Y eso nos llevó a leer *Piel negra, máscaras blancas* y *Sociología de una Revolución*, que es un libro mucho menos conocido y muy interesante de Fanon, una especie de análisis entre narrativo y teórico de la Revolución Argelina. Ahí él cuenta una cosa que a mí me fascinó, y que se puede ver en cierto modo en *La batalla de Argel*, que es una operación por la cual los franceses, los ocupantes franceses, emiten un decreto ordenando que las mujeres islámicas argelinas se quiten el velo. Y que ellas desobedecen porque era una orden de los ocupantes franceses –imagínate que las militantes del Frente de Liberación Nacional (FLN) estaban perfectamente conscientes de qué podía representar el velo–. Pero entonces el FLN les ordena que se quiten el velo porque así iban a pasar más desapercibidas para entregar las armas y los panfletos. Es exactamente la dialéctica hegeliana: la afirmación del decreto, la negación de las mujeres, y la negación de la negación del FLN ordenándoles efectivamente quitarse el velo. Bueno, eso se ve en *La batalla de Argel*, donde medio que se visten de europeas y se sacan el velo y todo eso.

D.G.: Las mujeres tienen un rol importantísimo en la Revolución Argelina...

E.G.: Muy importante, muy notable. Eso es una cosa que yo no sé si está bien estudiada, pero hay todo un periodo que va desde la Segunda Guerra Mundial hasta los años sesenta en que las mujeres ingresan fuertemente incluso a la lucha armada. En los partisanos italianos el rol protagónico de las mujeres es importantísimo. Incluso tengo por ahí un libro sobre el movimiento partisano, en el que las fotos de tapa son sólo mujeres, con las metralletas y todo eso. Muy importante, sí, y por supuesto que en Argelia también, en la Revolución Cubana también.

D.G.: Vos decías que tu lectura de Fanon viene por Sartre, ¿no? Es Sartre el que abre el mundo Fanon. Y acá uno podría ponerse medio en policía de los eurocentrismos y decir “pero pucha, cómo puede ser que conozcamos a un antillano a través de Sartre”. Pero si uno se pone a leer al propio Fanon, el propio Fanon leía a Sartre y de algún modo es Fanon por Sartre...

E.G.: Exactamente. Además Fanon se formó en París, ¿no? Toda su formación de psiquiatra, etc., la hizo en París y tomando las clases de Sartre y sobre todo de Merleau-Ponty. Entonces, bueno, creo que es absolutamente pertinente esta ida y vuelta, ¿no es cierto?, porque estos personajes representan exactamente lo que se llamó el “triángulo Atlántico”: son descendientes de esclavos que fueron traídos de África a una colonia francesa y se educaron en la Sorbona, en París. Entonces, eso me parece que hay que tomarlo siempre en cuenta porque si no parece que estamos construyendo unilateralmente figuras que son mucho más dialógicas. Eso me parece complejo.

D.G.: Uno agarra los libros de Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, *El año V de la Revolución Argelina* (que se llamó también *Sociología de una Revolución*) o *Los condenados de la tierra* y se encuentra con las citas al Sartre de las *Reflexiones sobre la cuestión judía*, de *El ser y la Nada*, las citas a Freud, a Lacan...

E.G.: ...las citas de Lacan en *Piel negra, máscaras blancas*. Es muy notable como usa Fanon la teoría de Lacan del “Estadio del espejo”, que Lacan había presentado un año antes en un congreso. O sea que inmediatamente la toma para aplicarla alegóricamente, digamos, a la cuestión de la colonización, diciendo que ahí se interrumpe la construcción simbólica.

Pero volviendo un poco al tema de las lecturas, después del ‘75, por decir algo, Fanon se desvanece en el aire. Después vino el golpe, y ya sabemos todo lo que ocurrió ulteriormente. Fanon quedó un poco en el olvido. Y es a fines de los ochenta, principios de los noventa, si tengo bien la fecha, que empieza a ser recuperado por la teoría postcolonial. Hay un famoso ensayo de Homi Bhabha, por ejemplo. No me acuerdo, no lo tengo exactamente presente, pero descuento que Edward Said lo cita también. El asunto es que, no tanto en el caso de Said, pero sí en el de Bhabha y muchos otros –menos conocidos, de los que fui comprando sus libros–, hacen un rescate un poco postmoderno, por así decir, donde la figura de Fanon aparece como precursora de las diseminaciones derridianas, de las políticas identitarias características de los años

ochenta y noventa, paralelas a la caída del Muro de Berlín y al retroceso del marxismo. Hay ahí todo un nudo de cuestiones que se complican –en el sentido de que se hacen cómplices–, para borrar un poco lo que entre los sesenta y los setenta habían sido los ejes centrales de la obra de Fanon, que es el problema de la violencia colonial y el marxismo, en su combinación con el psicoanálisis. Así que lo que yo intenté hacer en este librito es volver un poco a las fuentes con plena conciencia crítica de que estamos en una época radicalmente diferente y que esta vuelta al Fanon de los sesenta y setenta puede ser visto como un anacronismo. Y lo es, en cierto sentido. Lo que pasa es que me parece que puede ser un anacronismo productivo para cierto pensamiento crítico, porque si bien la situación histórica es radicalmente diferente, estamos atravesados en el mundo entero por las violencias neocoloniales o postcoloniales –si las quieren llamar así– de todo tipo, desde Gaza para adelante, todo lo que se pueda querer citar.

D.G.: Eduardo, me quedo ahí con esta palabra o este concepto del anacronismo. Uno podría pensar que el anacronismo puede tener al menos dos modalidades –aunque puede tener muchas más–. Una, que es la que cuestionan los historiadores historicistas, de leer el pasado con las categorías y preguntas del presente. Y otra, que me parece que es la que vos defendés en el libro, y que es mucho más productiva, que implica traer del pasado ciertas voces, ciertos conceptos, ciertas ideas que nuestro presente pareciera haber enterrado para siempre. Por caso, la palabra revolución; por caso, la palabra violencia, en Fanon. En todos estos conflictos actuales que vos mencionabas recién, en Gaza, pero todas las guerras que hay en África, el concepto de la violencia pareciera ser algo propio de esas guerras y no algo propio del mundo colonial capitalista conformado en 1492. Eso es lo que te quería preguntar. Vos en este libro sobre Fanon, pero muy especialmente en *La oscuridad y las luces*, trabajás ese “triángulo Atlántico” como el comienzo de la violencia constitutiva de las relaciones sociales moderno-capitalista-coloniales, por llamarlas de algún modo.

E.G.: Claro, yo hablo del *continuum* capitalista-colonial, porque esos dos procesos son inseparables. En el Capítulo XXIV de *El capital* de Marx está perfectamente explicado la importancia decisiva que tiene la conquista colonial, la explotación de la fuerza de trabajo esclava o servil, digamos, en América, por ejemplo, para la así llamada acumulación originaria de capital. De tal manera que el colonialismo –por más semi-feudal o primitivo que parezca–, y Marx lo dice con todas las letras, ya forma parte de la historia del capitalismo, es decir, el vestíbulo de entrada, digamos, al capitalismo.

Pero me interesa mucho esto que vos decías del retorno de ciertos conceptos, porque mirá, para decirlo indirectamente, vos sabés que a mí me interesa también mucho la teoría estética y la teoría del arte y todo eso. Y ahí hay una figura extraordinaria que es Aby Warburg, que revoluciona absolutamente los estudios de la teoría del arte en general y en particular de su especialidad, que es el Renacimiento, acuñando un concepto que es el de *nachleben*, en alemán, que se traduce literalmente por supervivencia. ¿Pero qué quiere decir él con supervivencia? No es simplemente una rémora o un anacronismo, en el sentido vulgar del término, digamos, que no tiene ningún efecto sobre el presente, sino que está más del lado de lo que Freud llamaría el retorno de lo reprimido. Entonces, me parece que lo de Fanon se puede tomar así también, ese

anacronismo de hablar de la violencia y el marxismo en Fanon, yo lo tomo, lo leo, quisiera entenderlo así, como un retorno de lo reprimido en un contexto como el actual, donde la violencia no está para nada reprimida a nivel mundial.

D.G.: Volviendo al tema de las lecturas de Fanon, vos decís en tu libro, pero recién lo mencionabas también, que a mediados o a finales de los años noventa con las teorías postcoloniales, pero creo yo que también muy fuertemente con las teorías decoloniales un poco después, a Fanon se le amputa lo que no se le quiere ver: la violencia, por un lado –de eso ya hablamos un poco–, y el marxismo por el otro. El marxismo de Fanon es muy interesante porque de algún modo es un marxismo fuera de lugar. Tal vez todos los marxismos sean fuera de lugar...

E.G.: Sí, sí, pero este incluso en un sentido geográfico de la palabra.

D.G.: En un sentido geográfico, en un sentido histórico, y sobre todo en cómo sitúa él ese marxismo. Porque si uno recorre las páginas de *Los condenados de la tierra* lo que se encuentra es el campesino como sujeto político de la revolución, mucho con la palabra pueblo, por supuesto con la palabra Tercer Mundo, pero incluso también con los marginales y los lumpenes como potenciales sujetos revolucionarios en un momento específico del proceso revolucionario. Y todo eso en articulación con la idea de raza. Entonces un poco quería que me cuentes cuál es tu idea de ese marxismo fanoniano, qué aportes hace, etc.

E.G.: Bueno, es un marxismo sumamente original, por todo esto que vos estás diciendo, porque es un marxismo leído, en primer lugar, como ya dijimos varias veces, a través de Sartre, que no es un marxista típico ni dogmático ni nada que se le parezca. Hay que recordar que Sartre escribe su prólogo en el año '61, donde venía de publicar la *Crítica de la razón dialéctica*, que es su gran crítica al marxismo congelado del Partido Comunista tradicional, etc., y que él quisiera articular con su existencialismo. Y Fanon está leyendo eso, y al mismo tiempo está leyendo eso desde una revolución anticolonial del Tercer Mundo, del norte de África...

D.G.: ...con un componente nacional muy importante...

E.G.: Con un componente nacional, claro, inevitablemente. Pero queda clarísimo en *Los condenados de la tierra* las prevenciones que tiene Fanon, justamente por su marxismo, sobre el potencial progresista de la burguesía nacional, y todo eso. Esa discusión Fanon la hace muy claramente y dice –porque Sartre en su prólogo lo entiende así–, bueno, la revolución será socialista o no será nada, para parafrasear un dicho argentino. Porque es el año '60. Bueno, veníamos de la Revolución Cubana también. Y hay ahí una cierta inauguración, diría yo, de un marxismo tercermundista atento a la cuestión nacional y todo esto que me parece que es, no quiero decir un origen, porque esa palabra no me gusta, pero creo que hay ahí una vuelta de tuerca interesante para todo lo que vino después.

D.G.: Sobre todo con lo que vino después, muy poquito después en América Latina, que son las teorías de la dependencia...

E.G.: Las teorías de la dependencia, la teología de la liberación, todas esas cosas.

Pero sobre todo, digo, las teorías de dependencia en relación a las burguesías nacionales y ese rol que nunca podrían cumplir en la periferia porque siempre son aliadas de las metrópolis o del imperialismo, según el lenguaje que cada uno utilice. Bueno, todo eso está en el Fanon de *Los condenados de la tierra*...

...y, a pesar de todo, hubo muchos movimientos políticos que leyeron el Fanon de *Los condenados de la tierra* e insistieron con la cuestión de la burguesía nacional...

D.G.: Es una paradoja extraña...

E.G.: Sí, sí, una especie de negación, no sé qué decir. Pero bueno, respondiendo a tu pregunta, me parece que ahí está un interés muy central, no solamente para la historia de las ideas, sino para la reflexión política.

D.G.: Esa articulación entre marxismo y raza, por llamarla de alguna manera, estaba en Sartre, por ahí no tanto en el de la *Crítica de la razón dialéctica*, pero sí en el de “Orfeo negro”.

E.G.: De “Orfeo negro”, claro.

D.G.: Sartre ahí hace esa articulación entre clase y raza, donde dice que la clase es lo universal y lo abstracto y la raza es lo particular y lo concreto. Bueno, digo, para volver a las relaciones entre Fanon y Sartre, porque vos en el libro tenés un capítulo que se llama “Fanon según Sartre”, pero también uno podría hacer un capítulo invertido...

E.G.: Sí, sí, Sartre según Fanon, claro. Sí, sí, absolutamente. Y es muy notable, porque ya en el '48 Sartre está pensando, descubre, me parece, a través de la *Antología de la nueva poesía negra y malgache en lengua francesa* de Léopold Senghor, esta cuestión de la negritud y de la cuestión de la raza. Es casi simultáneo ese texto a las *Reflexiones sobre la cuestión judía*, donde está también la cuestión del racismo. Y Sartre hace un movimiento muy interesante, que yo creo que tuvo mucha influencia sobre Fanon, cuando en cierto modo dice que es el principio del fin de Europa. Antes sólo los blancos éramos visibles, ¿no? Está la famosa anécdota de Fanon cuando caminando por la calle una niña blanca dice “¡mirá mamá, un negro!”. Y Fanon dice: “ahí me di cuenta que era negro”. Bueno, ahora se hicieron visibles ellos, se hizo visible el color negro...

D.G.: Esa sería la diferencia entre el judío del Sartre de las *Reflexiones de la cuestión judía* y el negro de Fanon: el color de la piel...

E.G.: La piel, sí. Bueno, dice Sartre, ahora ellos nos miran a nosotros. No es solamente que son objeto de nuestra mirada, de nuestra vigilancia. También empiezan a hablar. Y hace una metáfora extraordinaria: empiezan a hablar entre ellos por encima de nuestras cabezas, ya no nos hablan a nosotros. Eso va a parar al prólogo de *Los condenados...* también. Así que ya no es Europa el centro del mundo. Esa es la importancia que para Sartre tiene toda esta cuestión de la negritud.

Sartre no se refiere a la Revolución Haitiana, pero vos sabés que yo tengo la hipótesis de que todo el debate sobre la negritud empieza con el famoso artículo 14 de la Revolución Haitiana, que dice “A partir de ahora todos somos negros”, básicamente, ¿no? Y eso es en 1805. Pero bueno, sí, ahí está toda esa cuestión de la conjunción entre clase, raza, colonia, capitalismo, como un nudo de cosas que se pueden distinguir, porque tienen su relativa autonomía, pero no se pueden separar. Eso va todo junto. El patriarcalismo, por supuesto, habría que agregar.

D.G.: Vos ahí Eduardo introducís este concepto fundamental en la obra de Sartre en algún momento, en la obra de Fanon en algún momento, que es el concepto de negritud, sobre el que vos recién decías que tiene como primer antecedente un artículo constitucional. Pero también decís que ese mismo artículo es el comienzo del pensamiento ensayístico...

E.G.: ...crítico de América Latina. Ellos no lo sabían, por supuesto, no es que lo hicieron con esa intención. Pero bueno, ese artículo tiene varios niveles de importancia crítica. La Revolución Haitiana estalla en 1791. En 1789, cuando se produce la Revolución Francesa y la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, Haití era colonia francesa. Entonces los 200.000 esclavos negros que había en Haití, traídos de África, dicen: “¿entonces somos libres?”. Y les responden: “no, muchachos, porque la tercera parte de los ingresos del Estado francés viene de vuestro trabajo” (¡hablando de lo económico como última instancia!). En 1794 logran la abolición de la esclavitud y en 1804 se declara la Independencia de Haití y en 1805 la Constitución, cuyo artículo 14 dice esta famosa cosa de “A partir de ahora todos los ciudadanos haitianos serán conocidos como negros”. Y otro artículo posterior aclara que eso vale también para los alemanes y los polacos. ¿Por qué? Bueno, porque en 1802 Napoleón había intentado aplastar la Revolución con un gigantesco ejército donde había un contingente de alemanes y polacos. Pero parte de ese contingente desertó y se pasó al lado de la Revolución. Entonces hay una primera cosa obvia que podemos concluir de que un artículo constitucional pueda decir eso: la denominación negros es una denominación política y no jurídico-política, si vos querés, no racial, biológica o genética. Al igual que blancos. Por lo tanto blanco también es una denominación política, solo que como dice Sartre en algún lado pensando en Fanon, a nadie se le ocurriría decir: “¡Mirá, un blanco!”. Entonces, sí, esta cuestión de la negritud es como una especie de gran analizador crítico de toda la cuestión, no solamente del racismo, porque también tiene que ver con la clase, con la colonización, con el capitalismo y todo eso.

D.G.: El concepto de negritud, que con ese nombre nace en Francia en los años ‘30, justamente de la mano de otro antillano, Aimé Césaire, después tiene sus continuaciones

y derivas críticas –y que vos las trabajás más profundamente en *La oscuridad y las luces*– que van de Césaire a Fanon y de Fanon a Glissant. Fanon tiene una relación bastante ambigua con ese concepto...

E.G.: ...y a alguien que generalmente se olvida, pero que para mí es importantísimo, que es Derek Walcott, oriundo de Santa Lucía, una pequeña isla que fue colonia inglesa, y que es premio Nobel de Literatura en los años noventa, que ha escrito muchísimos poemas y obras de teatro que tienen que ver, directamente en algunos casos, con la Revolución Haitiana, pero siempre discutiendo la cuestión de la negritud o la *créolité*, como la llama Glissant. La *créolité* vendría a ser una negritud propia de las Antillas. Esa es otra historia extraordinaria. Los esclavos de las Antillas, los esclavos negros, venían como si te dijera de veinte lugares distintos de África, y eso quería decir veinte lenguas distintas. O sea, no había manera ni de entenderlos ni de que ellos se entendieran entre sí. Entonces los franceses inventaron una especie de lengua artificial que tenía muchas palabras y formas gramaticales africanas, pero que la base era el francés, y que se llamó *créole*, de donde deriva la palabra criollo –cuando nosotros decimos “un criollo” muchas veces no sabemos que estamos hablando de los esclavos negros–. Con la paradoja entonces de que después los esclavos en la Revolución usaban el *créole* para entenderse en las asambleas y esas cosas. Como siempre, dando vuelta el arma del enemigo, que es lo propio de la revolución.

D.G.: Pensaba mientras te escuchaba si esa idea de *créolité* de Glissant no se pelea un poco con el propio Fanon, porque Fanon en *Piel negra, máscaras blancas* dice “yo le hablo al antillano de la Martinica, que es un sujeto con piel negra, pero que piensa como blanco”. ¿Cuándo deja de pensar como blanco? Cuando sucede una anécdota como la que vos contabas, en la que va a Francia y una nena le dice a su mamá, “¡mirá, un negro!”. Ahí se entera que es negro. Bueno, Glissant le da como una vuelta de tuerca, como si dijera “bueno, hay una negritud propia de las Antillas que Fanon evidentemente no estaba atendiendo”. ¿Puede ser?

E.G.: Sí, sí, sí, estoy totalmente de acuerdo con vos. A Glissant lo conozco mucho menos que a Fanon, pero por lo que he leído, sí, se puede entender exactamente así. Hay un debate con Fanon, sin duda.

D.G.: Creo que Fanon también tiene un debate implícito con Césaire y un debate con el propio Sartre. En algún lugar de *Piel negra, máscaras blancas* le dice a Sartre, sin nombrarlo, “nos quiere orfeizar” con esa idea de que la negritud es solamente un descenso interior por la subjetividad para encontrar el alma negra...

E.G.: Y creo que tiene razón, creo que Sartre en “Orfeo negro”, que es un texto maravilloso, incurre en esta unilateralidad, digamos, ¿no?, por llamarlo de alguna manera, de tratar de construir una negritud casi ontológica. Claro, venía de *El ser y la Nada*, no de la *Crítica de la razón dialéctica* como en el caso del prólogo.

D.G.: Y en algún momento, Sartre, además de tal vez caer en una cierta ontologización de la negritud, hace un análisis dialéctico que Fanon también le reprocha, sobre todo cuando Sartre dice que la negritud es el momento de la negación de la supremacía del blanco, pero tomándola como momento débil de una progresión dialéctica. Así pensada, la negritud estaría hecha solamente para destruirse, para superarse a sí misma, para suprimirse. Entonces ahí Fanon le dice: “en el momento en que yo me reconozco como negro, vos me venís a decir que ya no puedo ser negro”.

E.G.: Sí, en ese Sartre hay hegelianismo todavía, la idea de *aufhebung*, de superación de las contradicciones y todo eso, mientras que Fanon eso no lo deja pasar. Sí, es apasionante ese debate implícito.

D.G.: Tu obra tiene muchas dimensiones y preocupaciones: el marxismo, la teoría estética, el psicoanálisis, la antropología. Creo que Fanon condensa un par de esas “grüneriadas”, en particular la intersección entre marxismo y psicoanálisis, que no es lo que en su momento se llamaba el freudomarxismo, sino otra cosa. Pero también expresa una preocupación, que es la preocupación de tu primer libro, *Un género culpable*, que es el tema del ensayo. *Frantz Fanon. La violencia de la tierra* es por supuesto un gran ensayo, y claramente se inscribe al interior de esa tradición que vos decís que en América Latina se inicia en ese artículo 14, y que en Argentina es un género mayor. Yo me preguntaba si Fanon escribía como un ensayista y si no escribía también, y al mismo tiempo, como un panfletario. Hay un texto tuyo de fines de los años noventa, “*Toda la historia hasta el presente...*”, publicado en el número 26 de la revista *Cuaderno del Sur*, en el que hacés una defensa del panfleto, de la lectura de *El Manifiesto Comunista como un panfleto*.

E.G.: Claro, sí, *El Manifiesto Comunista* es un panfleto, el *Guernica* de Picasso es un panfleto, y el *Acorazado Potemkin* de Eisenstein es un panfleto. Y *Los condenados de la tierra* también. Lo que pasa es que ahí sucede lo mismo que con cualquier otro género literario, que es la diferencia de calidad. No es lo mismo que esos escritos panfletarios, propagandísticos o pretendidamente pedagógicos, etc., porque en todas estas cosas que estamos diciendo, ni hablar de *El Manifiesto Comunista* o del libro de Fanon, hay toda una teoría por detrás, hay un razonamiento. Hay un lingüista francés muy interesante, Jean-Jacques Lecercle, que tiene todo un libro sobre la lógica de las consignas, ¿no? Por ejemplo, toma “*Todo el poder a los soviets*”, y explica cómo no es una ocurrencia de la noche a la mañana, hay toda una construcción previa de la cual la consigna es una consecuencia necesaria. Y eso es lo que me parece que pasa con Fanon.

D.G.: En ese texto decís que lo que el panfleto busca es “hacer consciente lo inconsciente”. Uno puede leer ahí un método del panfleto ¿no?, “hacer consciente lo inconsciente” para convencer...

E.G.: Bueno, eso es Freud, es la famosa frase de Freud.

D.G.: Claro, por supuesto. Me interesaba pensar esa relación entre panfleto y ensayo en *Los condenados de la tierra*, por ejemplo...

E.G.: Sí, sí. Un panfleto exquisitamente escrito, que es además un ensayo radicalmente político...

D.G.: ...y que tendría como objetivo, en tanto característica del panfleto, que aquel que lo lee se sienta convencido y persuadido por eso que está leyendo...

E.G.: Ah, bueno, sí, claro, buscar ese efecto casi performativo, podríamos decir, en donde la misma lectura ya es un acto político.

D.G.: Para finalizar quería insistir con algo que ya mencionaste, pero que me parece una apuesta de lo más interesante: *Frantz Fanon. La violencia de la tierra es un libro anacrónico*, en el sentido de ese anacronismo productivo del que hablabas hace un rato, porque la época de Fanon no existe más, al menos la de los entusiasmos revolucionarios y descolonizadores, la de los movimientos armados y los movimientos no armados que tenían a la palabra revolución como centro. Pero en otro sentido, pareciera que el mundo de Fanon sí sigue existiendo si pensamos en los términos de esto que hablábamos al comienzo: la violencia. ¿Cuál sería la potencia o la ventaja de sentarse a leer hoy a Fanon para un lector o una lectora que nunca lo leyó, más allá del pre-texto de los cien años de su nacimiento?

E.G.: Yo creo que Fanon te obliga, si lo lees seriamente, a hacerte cargo de la violencia que atraviesa el mundo, y que no es una violencia metafísica, y no sólo porque es bien material y mata gente, sino porque responde a un sistema político, económico, social, que está en una agudísima crisis. Es una cuestión recurrente en la historia del capitalismo que la mayor parte de las veces de las crisis se sale con la guerra. O se intenta salir con la guerra. De la "Crisis del '29", de los ascensos del fascismo y del nazismo, de la Segunda Guerra Mundial. Podríamos dar montones de ejemplos. Y entonces nos tenemos que hacer cargo de ese mundo en que vivimos porque no es, insisto, una cuestión metafísica, sino que es bien material y tiene responsables y tiene víctimas. Y yo creo que Fanon es un gran denunciador de estas responsabilidades y de estas victimizaciones.