

## *Historia de una bala de plata* (1980): falsa descolonización en el Caribe y racismo psicosocial<sup>1</sup>

Yair André Cuenú Mosquera / Texas A&M University

Ahí donde llega todo  
y donde todo comienza  
canto que ha sido valiente  
siempre será canción nueva.

Víctor Jara

Uno de los retos que presenta el análisis de una obra dramática que se publicó en 1980 es descubrir/demostrar cómo la lectura de esta obra puede aportar en las discusiones actuales de la negritud contemporánea. Es decir, comprender el presente a través de una relectura del pasado. En este artículo se intentará demostrar cómo los tentáculos del colonialismo se expresan en llagas abiertas durante la esclavización que llegan hasta nuestros días habiéndose transformado en sistemas racistas que determinan el comportamiento social, tras haber convertido en prácticas socioculturales lo que en realidad son manifestaciones de racismo estructural; las personas negras experimentan violencias que no se limitan exclusivamente a una dimensión traumática, sino que se alimentan de estructuras racistas en las que está soportado el desarrollo de la vida en las sociedades actuales.

Este análisis tiene la investigación cualitativa como método y toma el texto dramático de *Historia de una bala de plata* (Buenaventura 1980) como pieza de muestra con la que analiza la aplicabilidad de conceptos contemporáneos con los que se discute la negritud y sus características; a saber, la falsa descolonización, los paradigmas hegemónicos blancos y el racismo psicosocial. La pregunta concreta que se intenta responder es ¿Cómo puede esta obra de 1980 ser leída hoy y qué nos dice acerca de la existencia afrodescendiente actual? Para dar respuesta se propone que en *Historia de una bala de plata*, Enrique Buenaventura (1980) presenta un texto dramático en el que se puede identificar una representación de la falsa descolonización, de Frantz Fanon, además de exponer el racismo estructural como aparato social que recoge las formas de discriminación que se iniciaron en la esclavización, pero se transformaron hasta llegar a ser dinámicas racistas expresadas en la política, economía y múltiples escenarios psicosociales contemporáneos. De esto último habla Esther Pineda (2018), en su artículo “Las heridas del racismo: Efectos psicosociales de la discriminación racial en las personas afrodescendientes en América Latina”:

La subjetividad de los afrodescendientes no es un problema genético, su condición psicoemocional es el resultado de un entramado sociocultural que los

somete en los diferentes procesos e interacciones de su vida cotidiana a múltiples y repetidas formas de estereotipación, prejuicios, discriminación, violencia y desigualdad. Los afrodescendientes no tienen reminiscencias psicológicas de los traumas y experiencias vividas por sus predecesores esclavizados, afirmar esto sería legitimar la idea de que el racismo en la actualidad ha desaparecido, por lo cual no existen motivaciones contemporáneas capaces de generar los referidos efectos; pero además de ello, esta teoría contribuye a desproveer al racismo de su carácter social, para inscribirlo de manera exclusiva en la dimensión psicológica de la víctimas, al afirmar que estos poseen problemas que no han podido sanar, es decir, para patologizarlo. (50)

### **Historia de una bala de plata: diégesis de una falsa descolonización**

Esta obra narra la historia de un esclavizado de nombre Louis Poitié, quien pasará a convertirse en Cristóbal Jones tras ser “liberado” —¿comprado?— por un navegante referido como Mister Smith; ambicioso esclavizador que se lo lleva a una isla del Caribe (Haití) con el supuesto propósito de convertirlo en líder de la revolución libertaria en la isla, pese a que ya hay un movimiento cimarrón liderado por alguien llamado rey Yoffre. En la diégesis de la obra, este momento enmarca el relato en un paradigma que representa las dimensiones mentales que el proceso de esclavización durante la trata transatlántica produjo en quienes lo padecieron y heredaron a las generaciones posteriores: un abusador blanco podría aparecer de repente con una carta de libertad y abrir todo un escenario para el esclavizado negro, en donde la libertad era una posibilidad palpable al final de un turbio entramado de falsas promesas y frases incompletas.

De ahí que todo comportamiento fuera visto por parte de las personas esclavizadas con un halo de duda, como anticipando la revelación de una mentira. De esa manera es como la sospecha se convierte en una forma de supervivencia que

se posterga, haciendo que el hecho de desconfiar pudiera incluso convertirse en un método histórico de agencia negra. Esta dimensión será perceptible hasta en los momentos cuando se necesita crear alianzas con las propias personas negras, como veremos adelante.

Mister Smith tiene un claro propósito intervencionista. Sabe bien que no puede presentarse como líder de una revolución negra que está en desarrollo. Necesita una especie de “conejiillo de indias”. Y en su cabeza no hay mejor forma de sacarse a un negro del camino que con otro negro. Lejos de intentar impedir la revolución, lo que Mister Smith busca es poner en el poder una persona escogida por él, de tal manera que pueda controlar la isla por interpuesta persona. Dinámica que en nuestros tiempos podemos observar en, por ejemplo, procesos políticos que tienen la cara de líderes y lideresas negros/as, y han sido financiados por personas blancas que históricamente han estado en el poder.

No obstante, en *Historia de una bala de plata*, Mister Smith fracasa en su objetivo pues Jones lo asesina y trata de aliarse al rey Yoffre en su campaña libertaria, objetivo en el que también Jones fracasa porque no logra aliarse con el rey. El único que logra tener éxito es el sistema colonial porque logra perpetuarse tras haberse transferido a la naciente sociedad negra “libre”, mediante el ejercicio de la violencia y muerte en las confrontaciones entre dos formas de liderazgo negro que no logran complementarse.

¿Por qué no sucede la alianza? Analicemos la situación. En el relato no es suficiente la voluntad de Jones de aliarse a Yoffre. Éste ha luchado por liberal al pueblo y se ha convertido en un cimarrón que lidera un grupo que está buscando la independencia. Bajo esas circunstancias arriba Jones, traído por un esclavizador blanco. Yoffre sabe poco y nada de Jones, pero tiene claro que es un negro que no pertenece a la isla, que no hace parte de su ejército, que no estaba ahí cuando él empezó la campaña libertaria. Todo lo demás es sospechoso, y Yoffre actúa siguiendo sus sospechas e ignorancias. No es el primero ni el último hecho en la historia de los procesos de construcción de sociedades negras, en los que diferentes formas de liderazgo han confrontado movidos por el desconocimiento del otro, y la incapacidad de confiar en su voluntad.

En la obra hay más personajes, como Marta, la esposa de Poitié. Se nos cuenta que ella llega a la isla en busca de su esposo, y eventualmente termina convirtiéndose en lideresa del movimiento cimarrón, teniendo éxito en consumir una alianza, contrario al fracaso que experimentó su esposo en el mismo objetivo. Este no es un aspecto menor porque ella no llega de la mano del esclavizador, por lo cual no trae el halo blanco esclavizador con que fue traído su esposo, por lo que no resulta sospechosa en la misma proporción que el infortunado Jones. También hay una figura de abate, quien cumple un rol fundamental como puente en el desarrollo de

la trama, con decisiones que derivan en lo que termina siendo el asesinato de Jones a manos de Yoffre, que lo asesina con una bala de plata. El que sea una bala de plata es una dimensión crucial para la comprensión de los parámetros sobre los cuales se constituyeron las cosmovisiones de matriz africana en el Caribe, que posteriormente se trasladaron al resto del continente americano con la movilización de las personas negras y sus descendientes.

La razón para recurrir a la bala de plata es que, como en las tradiciones folclóricas clásicas europeas, cual si tratara de un vampiro al que solo la plata pudiera hacer daño, se creía que Jones estaba “bendecido” con la protección de alguna fuerza superior. A diferencia de Nosferatu, en el caso de Jones no se trataba necesariamente de un pacto con Satanás, sino la combinación de actos inexplicables que no escapaban de cierta heroicidad, y se habían convertido en comentarios entre las gentes de la isla. Tales rumores de poderes que escapaban a la razón llegaron a oídos del rey Yoffre y la bala de plata fue la respuesta a su pregunta de cómo acabar con el competidor negro, de quien no sabía nada y temía todo. Jones, por su parte, tenía bien claro lo que quería hacer. Su sospecha de las intenciones de Mister Smith se habían ido confirmando rápidamente, y había decidido deshacerse de él, para poder aliarse al rey Yoffre y la revolución cimarrona.

Jones ejerce su capacidad de agencia como individuo cuando decide fingir que está siguiendo el propósito de convertirse en rey. Así, logra hacerse de un arsenal que pretendía usar para poderse sumar con su armamento al del Yoffre, lo cual evidentemente no sabía Mister Smith. Sin embargo, a oídos de Yoffre llega el murmullo de un Jones que se está armando, un Jones que supuestamente se está proponiendo convertirse en rey, en definitiva, un Jones que amenaza todo el proyecto libertario. Aquí estamos ante una primera expresión de esa imposibilidad de confiar, que le ha sido ultrajada dada su condición de esclavizado. ¿Cómo habría de creerse en lo que provenga de quien ha arrebatado la libertad, quien ha deshumanizado? ¿cómo creer en este supuesto aliado de piel que surge de la nada y arriba bajo el cobijo de un blanco traficante de negros?

Actuando en consecuencia con sus sospechas, Yoffre asesina a Jones aniquilando lo que parecía una amenaza a su poder. Luego toma el armamento que este traía y retorna a la fortaleza del palenque para continuar desde ahí su lucha cimarrona. La última línea de la diégesis queda en voz del abate quien afirma: “Los negros tienen una ventaja para nosotros, señor comandante: siempre se pelean entre ellos” (Buenaventura 1980, 69). Con esa idea en mente, hablemos de la falsa descolonización. Para ello me referiré en principio a la definición que Fanon (1963), en su libro clásico *Los condenados de la tierra*, introduce acerca de la descolonización:

La descolonización, que se propone cambiar el orden del mundo es, como se ve, un programa de

desorden absoluto. Pero no puede ser el resultado de una operación mágica, de un sacudimiento natural o de un entendimiento amigable. La descolonización, como se sabe, es un proceso histórico: es decir, que no puede ser comprendida, que no resulta inteligible, traslúcida a sí misma, sino en la medida exacta en que se discierne el movimiento historizante que le da forma y contenido (17)

Fanon delimita un camino a seguir para la comprensión de su propuesta teórica: habrá violencia para lograr descolonizar; nada de acuerdos, ni negociaciones pacíficas o entendimiento amigable. Como veremos, Buenaventura lo tiene claro. En cada momento de su obra hay un ‘desorden absoluto’, en tanto que nadie entiende exactamente lo que está sucediendo. Un ejemplo de este nivel de incomprensión sucede recién al inicio de la obra, cuando el Sheriff de Galveston está conversando con Mister Smith, a propósito del pedido de liberación de Poitié, quien luego será Jones, recordemos:

Confiesa negro ¿en qué negocios andas con mister Smith? (Poitié abre la boca –seguramente para decir que tampoco él sabe—.) Cierra la jeta y dime ¿qué brujería le has hecho a ese blanco para que exija tu rescate?” (Buenaventura 1980, 12)

En ese momento se retoma el tema de las creencias espirituales, de las que tampoco escapa el Sheriff, quien no puede entender a qué se deba semejante solicitud por parte de Mister Smith y, por supuesto, al tratarse de un esclavizado, lo primero que viene a su mente es que ha realizado algún tipo de “trabajo de brujería” para lograr que ese blanco le “rescate”. Pero no es el único que está confundido. El desorden absoluto se va tejiendo con cada intervención de quienes no entienden qué es lo pasa.

Más adelante, cuando Mister Smith llega con Poitié, su Contramaestre pregunta “¿ese negro es un pasajero, señor?” (Buenaventura, 1980, 13), y después, mientras habla con otro marino viejo, agrega “¿usted entiende esta nueva generación de gringos? Yo no. Negreros curtidos, linchadores fanáticos y un buen día se aparecen con un negro de quien nadie había oído hablar y humillan a una tripulación. ¡A gente blanca como nosotros!” (16). La desconfianza es imperante y en el ambiente se revela la predicción de una violencia inminente; no solo desconfía Jones, como revisaremos más adelante cuando analicemos el racismo estructural enmarcado en el racismo psicosocial, sino todos los que intervienen en las distintas situaciones que se desarrollan. A medida que avanza lo que se narra encontramos que siempre alguien está en riesgo de morir, alguien muere, alguien más morirá. Así toda la obra.

Pero no adelantemos esa parte del análisis sin discutir cómo es que se pasa de colonización a colonialidad y posterior descolonización (o de-colonialidad). Walter D. Mignolo, uno de los teóricos fundamentales en los estudios coloniales, marca una ruta en este campo de estudios con libros como *La idea de América Latina: herida colonial y opción decolonial*, con el que en 2006 recibió el premio Frantz Fanon<sup>2</sup> por sus contribuciones. Mignolo, en una entrevista con la documentalista Norma Fernández (2010), al ser consultado por su relación con Aníbal Quijano, uno de los precursores en este campo de estudios, entregó unos comentarios donde sintetizaba esa suerte de “transición epistemológica”, si se permite la expresión, entre colonización y colonialidad:

[Al leer a Quijano] pude distinguir entre colonización y colonialidad. La primera se refiere a etapas puntuales, históricas: colonialismo hispano en América, colonialismo británico en India, colonialismo francés en Argelia y –si se quiere– colonialismo ruso y luego soviético en Asia Central; o colonialismo japonés en Taiwán. O aun, colonialismo sin colonias, como Inglaterra y Estados Unidos comenzando a controlar a China en 1848 a través de la Guerra del Opio, o Estados Unidos en Afganistán e Irak, etcétera. Colonialidad es la lógica de control que conecta a todas esas instancias desde el siglo XVI hasta hoy. La máscara que la cubre es el concepto de “modernidad” (...) Básicamente, el concepto de colonialidad abrió otra opción, la opción descolonial, al lado de la opción psicoanalítica y la opción marxista. (...) La opción descolonial no es una misión, no tratamos de convertir. Tampoco de “superar” las opciones existentes. (...) Decolonizar es desengancharse del aparato, principios y acumulación de sentidos del eurocentrismo. (1)

Ese es el marco teórico bajo el que se rastrea la aplicabilidad del concepto falsa descolonización de Frantz Fanon. Reinald Rabaka (2011), un estudioso de las filosofías de matriz africana quien se ha ocupado de actualizar muchas de las discusiones de los grandes referentes del pensamiento afrodiaspórico y africano retoma en su libro *The forms of fanonism* varios de los conceptos que introdujo Fanon a lo largo de su trabajo intelectual. Me interesa particularmente en este caso la definición que presenta sobre descolonización:

La falsa descolonización es, sencillamente, el desfile de disfraces y el toque de trompetas (...) No habrá cambiado absolutamente nada, salvo el color de la piel de los colonizadores (y, tal vez, sólo tal vez sus máscaras). No hay nada, salvo un mínimo de readaptación, unas cuantas reformas en la cima, una bandera ondeando: y ahí abajo una masa indivisa,

que sigue viviendo en la edad media, marcando el tiempo sin cesar. (126)

Se puede afirmar que en *Historia de una bala de plata* se encuentra un ejemplo concreto del disfraz de independencia: no solo se pretende estipular un supuesto líder independentista, sino que además se quiere decidir qué futuro tendrá la isla. El Petimetre dice “esta brillante ceremonia de reconocimiento del emperador por parte de los notables de adentro y de afuera ¡El señor cónsul de los Estados Unidos de América!” (Buenaventura, 1980, 62), creando una clara representación de esta parafernalia de coronación que Fanon refiere como “desfile de disfraces y toque de trompetas” de los que nada queda.

Esta falsa descolonización se caracteriza por asegurar el poder a los grupos dominantes, a través de un sistema de presunta libertad e independencia entre los subordinados, que en realidad opera en concordancia con las intenciones de los grupos hegemónicos. Bajo la presunta libertad, se crean unos procesos de reformas sociales tan ineficientes e incompletas que contribuyen a la sistemática desestabilidad social, no en vano los múltiples hechos históricos en naciones con mayoría poblacional negra donde se han presentado situaciones de orden que han desembocado en los llamados “Estados fallidos”; de hecho, la propia Haití es un ejemplo de ello. En la obra, justo antes de que Jones asesine a Mister Smith, éste está intentando decidir el futuro de la isla y tratando de direccionar a Jones hacia sus propósitos, como el titiritero que cree estar siendo con el que presume es su títere negro. Sin embargo, su estrategia falla, como sabemos, porque “la marioneta negra” no reacciona como Mister Smith espera:

¡Qué majestad ni qué mierda! Yo te saqué de la hoguera de Galveston y te monté en ese trono. Escriba, señor arzobispo: Yo, Cristóbal Jones, solicito la protección del gobierno de Washington, para los intereses norteamericanos y nativos en esta Isla, procediendo, si fuere necesario, al desembarco de marines. (Buenaventura, 1980, 67)

Después de eso, Jones desenfunda su arma y lo mata. Muere el hombre, no la idea. El representante intervencionista fracasa en su ambición personal, pero la colonización como sistema no; al contrario, se prolonga y con ella nace la falsa descolonización en la práctica. ¿Y cómo funciona acá? La isla se descoloniza de Francia, pero pasa a manos de una nueva forma de hegemonía, estadounidense en la diégesis de la obra. Ya antes en una escena el Petimetre nos ha advertido del hecho:

El inglés acecha, pronto liquidará la esclavitud y los cimarrones se unirán a él. ¡Pobre isla! Bella perla del Caribe que una la finura de Francia al fuego del trópico. Ingleses y cimarrones caen sobre ella y los

colonos franceses se quedan con un palmo de narices. (Buenaventura, 1980, 22)

Esta enigmática figura del Petimetre que por definición se entiende como persona joven que se preocupa por demás de su aspecto y de vestir según la moda, es en realidad un marcapasos que nos va dictando el ritmo cardíaco de lo narrado. Incluso llega a afirmar después: “señores, se trata de una simple y amena representación de la cual asumo toda la responsabilidad” (23). Ata algunos cabos narrativos que parecen deshilados y entrega unas referencias sociopolíticas con las cuales leer la pieza. Es un personaje al servicio del texto dramático y su lectura eficiente. A manera de coro en el teatro clásico, aparece como ilusión transicional, interviene en el relato y su manera de ser contado, al tiempo que se ofrece como puente a través del cual fluye lo narrado.

### ***Historia de una bala de plata a la luz de los actuales estudios afrolatinoamericanos***

Las discusiones actuales de la negritud no se pueden perder de la posibilidad de encontrar en este texto dramático unos cuadros que conflictúan con las ideas de independencia epistemológica y demuestran que encubren paradigmas interpretativos que, si bien pueden remontarse a procesos originados en los periodos de colonización y trata transatlántica, con el paso del tiempo se han ido mutando e incorporando a las sociedades como formas habituales de comportamiento y discriminación racial.

Tanto intelectuales como instituciones dedicadas a este campos de estudio, reconocen la necesidad de identificar los aparatos con que se leen las construcciones del sujeto afrodescendiente (o negro) en distintos tipos de discursos. La relectura de esta obra ofrece la posibilidad de analizar cómo la dramaturgia latinoamericana y caribeña de la década del 80 discutía el intervencionismo como estrategia de poder hegemónico, y presenta al sujeto negro como un objeto que, a pesar de padecer las voluntades del poder de turno, se ingenia formas de supervivencia que implican, por ejemplo, el engaño y la desconfianza.

El *Afro Latin American Research Institute* (ALARI) de la Universidad de Harvard se destaca como centro de investigación de asuntos relacionados con las experiencias de la afrodescendencia en Latinoamérica y el Caribe. En varios de sus procesos participan intelectuales provenientes de diferentes partes del mundo, quienes se especializan en los estudios afrolatinoamericanos. ALARI ofrece un muy importante “Certificado en Estudios Afrolatinoamericanos”, que anualmente forma a participantes con distintos roles sociales en conocimientos de historia y actualidad en los estudios afrolatinoamericanos. En su presentación del certificado se puede leer:

El racismo, sin embargo, no se reduce a una distribución desigual de bienes sociales según la “raza” o el color de la piel, sino que descansa en un andamiaje cultural, ideológico y epistemológico de manufactura colonial, un conjunto de valores, impresiones, asociaciones y saberes que identifican al sujeto afrodescendiente (el llamado “negro”) con una serie de atributos negativos. El campo de estudios afrolatinoamericanos investiga e intenta desmontar los mecanismos de poder que reproducen las estructuras de desigualdad y las ideologías y culturas que sostienen el racismo contemporáneo, con sus secuelas trágicas de violencia y exclusión. (ALARI 2024)

Esta descripción conversa consecuentemente con el texto dramático de Buenaventura, que justamente pone en debate el andamiaje cultural, ideológico y lo exhibe todo en esa manufactura colonial que precede a la creación del conjunto de valores con que se identifica el sujeto afrodescendiente. El autor opta por no hacer explícita la instalación del nuevo poder impuesto por la intervención estadounidense, pero cierra con la llegada de los *marines*. Tampoco relata la consolidación de la liberación cimarrona, sino que, en dirección con lo propuesto por Fanon, presenta un estado de cosas que para los negros al final retornan a (o se mantienen en) su punto inicial.

Retomemos el desorden absoluto al que me referí anteriormente. Ha pasado de todo y nadie entiende exactamente lo que está sucediendo. Se agregaron más muertos, muchos más, y nadie entiende lo que pasa. Hay más líderes negros muertos, más personas que creyeron estar luchando por el mismo objetivo y, a pesar de eso, vieron cómo las confrontaciones con quienes imaginaban que podrían ser sus aliados, en realidad acaban con sus vidas. Todo esto ha aumentado la desconfianza entre negros y ha instaurado en la idea de las alianzas un riesgo que es necesario aniquilar.

### Los intangibles de la psique: racismo como semilla fundacional

Antes mencioné que en medio del desorden absoluto que se presenta desde el inicio de la obra, destaca que no solo Poitié está confundido, sino también los blancos que van interviniendo en la historia; el Sheriff de Galveston, el Contra-maestre. No obstante, la confusión de los acabados de referir se nutre de la contradicción que representa que un blanco pretenda liberar a un negro de un linchamiento, decida llevarlo en un barco a lo que parece ser un viaje de conquista de tierras en el Caribe y, sobre todo, le entregue poder frente a los tripulantes blancos.

Como lectores no escapamos a tamaña confusión, y tampoco lo hace su esposa, quien se sorprende al encontrarse con que, quien simplemente fuera su esposo, ahora llevara dos nombres, y hubiera desarrollado casi una doble personalidad, que ella puede evidenciar en los comportamientos de Poitié y Jones, cada uno a su manera. Ella se había casado con Poitié, y ahora tenía la difícil tarea de desenmarañar la confusión que implicaba comprender que este tal Jones, que actuaba cual conquistador que busca ser coronado, en realidad estuviera fingiendo ser lo que su esclavizador deseaba que fuera. La difícil tarea se complejizaba aún más con la necesidad de comprender que tampoco era Poitié a secas, como unicidad. No más su esposo sin cuestión, porque también esa otra versión de él ahora estaba decidida a participar de la revolución libertaria cimarrona, de la que quizá apenas un tiempo atrás no tenía ninguna idea, o simplemente no aparecía en su panorama.

Pero la confusión de nuestro Poitié/Jones no tiene exactamente el mismo espíritu, no se limita a una incompreensión de una presunta doble personalidad, pues, de hecho, él ha desarrollado una apropiación de la identidad impuesta bajo el nombre Jones, con la que ha venido realizando agencia social como individuo; barajando las cartas de su situación, y buscando la manera de escapar de estas con sus posibilidades e imposiciones. La suya viene de su condición de esclavizado, y en ese sentido se conecta con las lecturas contemporáneas de la negritud desde la perspectiva del racismo psicosocial.

El racismo estructural revela los rastros de la condición de esclavizado, del trauma de la racialización constante, y del hecho de reconocerse, o haber recibido la imposición del calificativo “negro” como representación de un dispositivo de identificación del subordinado. Ese “negro” como objeto creado por blancos traficantes de personas, ha sido una denominación con la que se han disputado un sinnúmero de luchas internas y colectivas, en función de reconvertirlo en algo que represente la memoria y la transformación de las realidades afrodescendientes.

Pero luchar contra el significado impuesto no es haberlo vencido. Como afirma el escritor y dramaturgo Frank B Wildersson III (2020), “*Human is not an organic entity but a construct; a construct that requires its Other in order to be legible; and why the Human Other is Black*” (xi), y esa otredad es el resultado de lo que la hegemonía blanca dominante decidió. Parte de esta discusión se puede encontrar en conceptos como “negritud”, acuñado por el senegalés Leopold Senghor, que no escapó de la crítica de Frantz Fanon, como refiere Reinald Rabaka (2015) en su libro *The Negritude Movement: W.e.b. Du Bois, Leon Damas, Aime Cesaire, Leopold Senghor, Frantz Fanon, and the Evolution of an Insurgent Idea*:

Fanon entendía la Negritud como una etapa extremadamente importante, aunque impermanente o, más bien, transitoria, del desarrollo de la conciencia psicológica, social, política, intelectual y cultural de los africanos continentales y de la diáspora, que simbolizaba la respuesta angustiada de los desdichados de la tierra al racismo anti negro y al capitalismo colonial racial. (248)<sup>3</sup>

Esa angustia que Fanon le atribuía a los que calificó como desdichados de la tierra y que provenía, entre otros, del racismo anti negro y el capitalismo colonial racial, es la que podemos ver representada desde el punto inicial de la obra con Poitié/Jones. Más que dudar, tiene una angustia imperante porque su condición le ha llevado a estar privado de una identidad, a recibir lo que se le ha impuesto, y entender que representa una amenaza y que en cualquier momento cualquiera a su alrededor puede usar un presunto derecho a ejecutarlo sin atenuantes.

Poitié ya no es más Poitié, que además era una identidad que le había sido atribuida, y ahora se ha convertido en Jones, otra imposición de la que no tiene razón. No sabe cuál es el propósito de las decisiones que toma Míster Smith, quien ejerce poder sobre él. Y cada cosa que dice revela esa angustia de la negritud que ya mucho antes discutía Fanon. Miremos parte de la conversación inicial entre Míster Smith y Jones, cuando este recién ha sido “liberado” del linchamiento que le iba a propinar el KKK:

JONES. Soy su prisionero, señor. Pero me gustaría entender algunas cosas...

SMITH. Eras prisionero de una banda de blancos fanáticos que querían mantener vivo un pasado muerto... Yo te he dado la libertad.

JONES. Para utilizarme de alguna manera que todavía no entiendo.

SMITH. Nadie utiliza a nadie, Jones, y todos somos utilizados por la Divina Providencia para cumplir sus fines...

JONES. Y... ¿cuáles son los fines de la Divina Providencia (señala a Smith) en este caso?

SMITH. (sonriendo) Los irás entiendo poco a poco. (Buenaventura, 1980, 17)

Quien “ahora es Jones”, y solía ser Poitié, sabe que no puede confiar. Buenaventura es consciente de que la condición del sujeto afrodescendiente está impregnada de la imposibilidad de confiar. Lo sabe, en su pieza dramática se lo muestra al público, con el propósito de que sea identificable; lo deja bien claro con la acotación “señala a Smith” cuando acaba de referir la Divina Providencia. No es una obra que resulte del azar, no hay que confundirse cuando se piensa en el grupo teatral dirigido por Buenaventura en el TEC, o

Teatro Experimental de Cali; no hay confundirlo porque el experimento es la creación y el objeto es fruto resultante de un estudio permanente.

En una entrevista en la televisión colombiana en 2001, el maestro Buenaventura se refería a la improvisación: “Nosotros la improvisación la hacemos de acuerdo a una metodología concreta del TEC; se divide el texto en acciones, situaciones y secuencias. Y se va improvisando acción por acción cuidadosamente” (Señal Colombia 2012). Así que no nos estamos acercando a un texto cuyo origen sea el azar, sino un ejercicio creativo consciente que apela, en este caso, a las experiencias históricas de los pueblos negros en el Caribe, para discutir las problemáticas actuales que tales experiencias revelan.

Retomando la pieza, Buenaventura sabe que el poder, la providencia, todas las decisiones relacionadas con la existencia de Poitié/Jones, están ahora en manos de este hombre que abiertamente le oculta cosas y le promete que en algún momento habrá respuestas a sus preguntas. Cual criatura extraviada en medio de un bosque de fábula, le va arrojando migajas al piso para que siga su camino y le secunde los pasos. A punta de artilugios intenta satisfacer su hambre de comprender, intentando llenarlo de ilusiones que pretenden engordar su confianza, para luego despedazarla, como animal de granja en plena cena de nochebuena estadounidense.

Jones, sin embargo, se pone la comida en la boca y no la traga, no se deja llenar la panza de las ilusiones, sino que atiende cuanto necesita para allanar un camino que le permita recuperar su libertad, esta que ahora está en manos de este embaucador que subestima su inteligencia. Sabe que no puede confiar, pero desconoce cómo actuar con exactitud, por lo que le queda como alternativa seguir el camino escuchando y observando todo, hasta que llegue el momento en que pueda saltar a la fuga; está preparado para ser perseguido por perros, para ser ultrajado, violentado de múltiples maneras, pues es la forma de existencia que le había sido impuesta hasta que llegó este Míster Smith a imponerle otra forma de vida que no termina de comprender, así que nada lo tomaría desprevenido.

Ese desconocimiento de las razones, de lo que puede venir del capricho del poder es lo que estudian, en *Racism in the Structure of Everyday Worlds: A Cultural-Psychological Perspective*, Phia S. Salter, Gleen Adams y Michael J. Pérez (2018). En su análisis, hablan del racismo estructural y cómo se puede percibir un condicionamiento en el comportamiento de las personas negras frente a los procesos históricos de racialización. Dichos condicionamientos llevan a que, por ejemplo, no se pueda tener la libertad de confiar en las alianzas sin sospechar que hay un poder detrás cuyo propósito original es subyugar. Detengámonos en lo que afirman con respecto al racismo y la sociedad moderna:

Decir que el racismo se encuentra en la estructura de los mundos cotidianos es reconocer hasta qué punto el racismo constituye la sociedad moderna. El racismo de la sociedad moderna no sólo está en función de sus orígenes lejanos, sino que también se refiere a las manifestaciones incrustadas en las prácticas, los artefactos, el discurso y las realidades institucionales (por ejemplo, los sistemas jurídicos, legales, educativos y económicos). (151)<sup>4</sup>

Siguiendo lo que plantean Salter, et al., la desconfianza de Jones frente a Smith es comprensible desde una perspectiva histórica, pues evidentemente un esclavizado no podría confiar en la voluntad, o pretensión de “buena voluntad”, de un esclavizador. Ahora bien, la parte fundamental que nos permitirá analizar este aspecto en las discusiones contemporáneas es la que nos ofrece la reacción del rey Yoffre frente a la figura de Jones. Convengamos que es el rey Yoffre quien asesina a Jones. No perdamos el foco sobre la aplicabilidad de conceptos contemporáneos con que se discute la existencia del sujeto afrodescendiente. Analicemos lo que en su artículo “Racismo, Endorracismo y Multiculturalidad en América Latina” dice Esther Pineda (2015):

El sujeto racializado internaliza como propia la discriminación que se le ha impuesto y la reproduce sobre sí, como también sobre aquellos pertenecientes a su grupo étnico y racial. Esta discriminación desde el sujeto racializado también conocido como endorracismo, va a expresarse a través de los diferentes agentes socializadores pero también y fundamentalmente protagonizada por los sujetos en los espacios cotidianos de la vida en común. (199)

El rey Yoffre no es un endorracista. En ningún momento muestra un rechazo por su raza/etnia, y tampoco asesina a Jones por ser negro, pero la cita anterior sí nos permite comprender otra dimensión del comportamiento de una persona racializada que es perceptible en el rey Yoffre: ya ha internalizado su propia discriminación, la que le ha sido impuesta, a tal punto que es capaz de percibir en las intervenciones externas potenciales amenazas, incluso cuando estas tengan la forma de hombre negro.

El rey Yoffre no ve a Jones como negro, sino como uno más que viene junto a los blancos a destruir su empresa libertaria. Por ende, actúa bajo los mismos parámetros que lo haría si la amenaza viniera en forma de hombre blanco y creyera que le pudiera ser arrebatado su poder. ¿Y cómo no, si Jones ha sido traído justamente para eso? Para imponerlo como emperador, para ponerlo como rey, sacar del juego a Yoffre y poder decidir el destino de la isla. Lamentablemente para Jones, él es también rostro del intervencionismo, lo que demuestra que

este puede provenir de un rostro tan negro como el de quienes se oponen a éste.

Poco o nada importa que Jones luego haya logrado escapar del destino que le había sido impuesto por Míster Smith. No es suficiente que haya acabado con las aspiraciones de poder que el blanco traficante tenía, porque sobre él sigue recayendo el relato de haber llegado de la mano del blanco invasor. Es mucho más fuerte la duda que produce su aparición, que cualquier voluntad que pueda tener de aliarse con los cimarrones, porque en manos del líder de estos se demuestra que quien pretende liberarse está dispuesto a acabar con todo lo que pueda resultar un riesgo para alcanzar ese objetivo.

Así opera el racismo estructural, como un aparato que constituye psicosocialmente la negritud contemporánea, llenándola de vacíos en sus relaciones de poder. Tras haber sembrado históricamente una ruptura sistemática de alianzas, lo que hoy se presenta es una fragmentación en el proceso de encuentros iniciales; no olvidemos que la primera decisión que tomaron los esclavizadores fue separar los grupos étnicos en los barcos negreros para impedir la comunicación entre esclavizados, conscientes de la necesidad de romper cualquier asomo de alianza u organización. Desde la época de la colonia se instaló la hegemonía blanca como puente entre grupos que compartían formas diversas de subordinación; sobre este particular me referiré más adelante.

A pesar de que Marta, la esposa de Poitié, es enviada a esperar a que den con el paradero de su esposo, ella ya ha logrado incorporarse en la dinámica del movimiento cimarrón, y acá hay una estrategia del personaje que nos permite vislumbrar una dinámica de supervivencia de la mujer negra: Marta es la única mujer negra en la obra, y se convierte en líder del movimiento cimarrón junto al rey Yoffre y, de hecho, le dice al cuerpo de su esposo cuando yace en el suelo: “Ni siquiera supiste por qué morías, Louis Poitié” (Buenaventura, 1980, 69). Es una mujer con agencia, que escapa del lugar que le fue asignado, el sitio de espera al desarrollo de los acontecimientos, como le indicaron que hiciera. En cambio, emprende su propia lucha, misma que le sirve para mantenerse con vida. La obra no detalla cada una de las acciones que ella desarrolla para unirse al grupo cimarrón, pero sí describe la movilidad de Marta en búsqueda de su esposo, y de respuestas.

Como mencionan Salter et al. (2018), en la sociedad moderna hay prácticas, discursos, realidades institucionales que están atravesadas, o se soportan, en una estructura racializada que insiste en presentar al sujeto negro bajo unos parámetros que le ponen como una potencial amenaza para el propio sujeto negro, según el contexto. El rey Yoffre no ve en Jones a un negro con potencial de aliado, sino a un intervencionista que representa el poder. Sin embargo, Jones, suficientemente alentado por el espíritu cimarrón de

su esposa Marta, decide instrumentalizar su situación para intentar acercarse a la liberación personal, y posteriormente la del pueblo negro en la isla.

¿Pero qué sucede? Acá retomamos la idea del puente que impone la hegemonía blanca desde la propia época de la colonia. Los grupos dominantes ejercen su capacidad de intervenir como supuestos mediadores entre subordinados, prolongando el *statu quo* que perpetúa el racismo institucional mientras rompen las posibles alianzas directas entre personas negras. Un ejemplo contemporáneo son las relaciones de dependencia que muchas naciones africanas tienen con sus antiguos colonizadores europeos. O la que tienen los países Latinoamericanos con la máxima hegemonía de la región, Estados Unidos. Estos acuerdos no son el resultado del puro capricho de los dirigentes, sino las maneras cómo han logrado existir como naciones.

Haití, el pionero independentista, logró liberarse de la colonia, en su caso francesa, pero tuvo que pagar una multa a Francia por “reparaciones”. Es decir, con tal descaro opera la hegemonía que se asegura de que todo aquel que quiera escapar de su sistema asuma las consecuencias históricas de haber sido capaz de zafar su control absoluto. Pero eso no es algo que quedó en el pasado.

La lectura de esta obra nos trae nuevamente a discusiones como esa, que aún se siguen dando con, por ejemplo, el gobierno haitiano solicitando hace apenas unos años a Francia la devolución del dinero que le había pagado, y Francia rechazando tal solicitud<sup>5</sup>. En su artículo “*When France Extorted Haiti – The Greatest Heist in History*”, la profesora Marlene Daut (2020), especialista en estudios afrodiáspóricos se refiere a esta discusión actual:

En mayo de 2015, cuando el presidente francés François Hollande se convirtió en el segundo jefe de Estado de Francia en visitar Haití, admitió que su país necesitaba “saldar la deuda”. Más tarde (...) en 2002 - Hollande aclaró que quería decir que la deuda de Francia era meramente “moral” (...) Francia abolió tardíamente la esclavitud en 1848 en sus restantes colonias de Martinica, Guadalupe, Reunión y Guayana Francesa, que aún hoy son territorios de Francia. Posteriormente, el gobierno francés demostró una vez más su comprensión de la relación de la esclavitud con la economía cuando se encargó de compensar económicamente a los antiguos “propietarios” de las personas esclavizadas. (1)<sup>6</sup>

La libertad de unos es el negocio de otros. La existencia de unos es el sistema de supervivencia de otros. En la obra de Buenaventura, para que Jones pueda existir no basta con que tenga el convencimiento de que su bando son los negros, los cimarrones, no es suficiente su consciencia del deseo de

luchar junto al rey Yoffre, pues, habiendo sido traído por un blanco que ha armado toda una parafernalia alrededor de su propia existencia, a Jones no le queda más opción que confiar en otro representante de la hegemonía como puente. Nuevamente aparece el sistema, en este caso representado por el abate, con el supuesto interés de crear puentes de comunicación entre personas históricamente hermanadas, pero sistemáticamente separadas, puentes entre subordinados. Cito el momento cuando Jones le ordena al abate que entregue un mensaje al rey Yoffre con la intención de buscar alianza:

JONES. (Desenfunda el revólver y dispara. Smith se desploma. Jones recibe el cadáver y, con él en los brazos, avanza hacia el Abate.) Vaya inmediatamente a buscar a Yoffre. Dígale que renuncio al trono, que me uno a él como un simple soldado raso y que los dos, juntos, nos enfrentaremos a los marines. (Buenaventura, 1980, 67)

De esa necesidad de confiar en ese punto que se presupone neutral, bajo el cobijo además de la religiosidad, resulta la nada. O mejor, la muerte. Porque el abate nunca hace lo que dice que hará, no crea la alianza entre fuerzas negras a las que se les ha privado de la libertad de comunicarse directamente. “Yo, por supuesto, no fui jamás a entrevistarme con el rey Yoffre... preferí buscar al señor comandante del batallón de *marines*” (69), dice el abate. Jugando a su propio juego, asegurándose su lugar de privilegio, manteniendo el *statu quo*.

Esto se asemeja a la frase de François Hollande, expresidente francés, que cita en su artículo Daut (2020): “tenemos una deuda meramente moral” (1). Así actúa el abate. Él también podría decir que tiene una deuda moral con Jones, el muerto Jones, y así se enlistan las deudas morales históricas hasta nuestros días. Así opera el racismo psicosocial, desde “deudas morales” a intervenciones, asesinatos, imposiciones históricas. La sociedad actual recrea una y otra vez los parámetros de racialización heredados de la colonia y da continuidad al sistema. Analicemos lo que dicen Salter et al. (2018) acerca de la reproducción del racismo en nuestros días a través de las representaciones de la historia:

Las representaciones de la historia, en sí mismas, no sólo son ilustrativas de cómo el contexto puede moldear nuestra visión del mundo, sino que también son un ejemplo del racismo reproducido a través de la preferencia y la selección. Dado que la cronología de los acontecimientos trasciende la vida individual, la memoria del pasado colectivo requiere necesariamente la mediación de herramientas culturales (por ejemplo, escuelas, libros de texto, museos, fiestas nacionales y otras prácticas de conmemoración; Wertsch, 2002). (152)



Pasemos a concluir con este último punto: justo en la representación que se realiza en la obra acerca de la historia del sujeto negro se encuentra eso que Salter et al. denominan “la memoria del pasado colectivo”. Esta pieza es objeto mediador, herramienta cultural; su montaje en escuelas, universidades, o espacios teatrales, puede recuperar la discusión y actualizarla en nuestros tiempos con elementos problemáticos como la imposibilidad histórica del sujeto afrodescendiente de confiar sin esperar que el sistema le oprima, subyugue o condicione.

No es algo que se queda en las páginas de la obra, o de la historia, sino que se puede percibir en nuestros propios tiempos. Y es ahí donde radica el potencial del aporte que produce la relectura de esta obra para las discusiones de la negritud contemporánea. Por eso Buenaventura no lo deja al azar, sino que conscientemente se ocupa de que el tratamiento que hace de su diégesis y la manera como finaliza lo narrado, con el fracaso de los múltiples intentos de individuos que representan formas de la negritud, para repensar la manera de leer los parámetros con que se constituye el sujeto afrodescendiente. Buenaventura se convierte en un visionario, podría decirse.

Tienen sentido conectar la experiencia del rey Yoffre con Jones como personajes, y leer sus historias en clave con la de algunos líderes afrodescendientes, a quienes el sistema presentó en oposición mutua, creando unas imágenes que

superaban las distancias ideológicas, que era lo que tenían en realidad, para insistir en presuntos odios, rechazos y problemáticas casi insuperables. Nombres como Dr. Martin Luther King Jr. y Malcolm X son ejemplo de esta forma de los grupos dominantes de enfrentar a los líderes de los grupos subordinado creándoles narrativas de oposición, al tiempo que se ocultan las visiones diferentes que justamente enriquecen el pensamiento afrodescendiente. Es evidente la capacidad de agencia que, cuando se alcanza a resolver, permite logros transformadores colectivos, como en el caso de Mandela, pero no es nada sencillo resolver la imposibilidad de confiar en quien parece enviado por aquellos de quienes se pretende liberarse.

Es pertinente poder dilucidar en lo que parecen alianzas, los poderes que se esconden detrás, y reflexionar frente a las actitudes de rechazo hacia algunas propuestas colaborativas afrodescendientes. Actitudes o decisiones que tienen como base una historia de condicionamientos psicosociales que se quiere limitar a posturas ideológicas, y no una profunda imposibilidad de confiar. Es pertinente instrumentalizar el puente y no ser instrumento del puente, para que al romperlo quede la hermandad negra dispuesta a conectarse directamente, y no la ausencia de quien pudo ser una fuerza aliada, pero nunca se divisó en el horizonte, por estar encandilado con la imposición de una luz blanquísima sobre los ojos de los grupos subordinados.

### Obras citadas

- Afro Latin American Research Institute. “Estructura académica”. Universidad de Harvard. Recuperado de: <https://alari.fas.harvard.edu/estructura-acad%C3%A9mica>.
- Buenaventura, Enrique. 1980. *Historia de una bala de plata: Creación colectiva del Teatro Experimental de Cali*. Ciudad de La Habana, Cuba: Casa de las Américas.
- Daut, Marlene. 2020. “When France Extorted Haiti – The Greatest Heist in History”. *The Conversation*. Recuperado de: <https://theconversation.com/when-france-extorted-haiti-the-greatest-heist-in-history-137949>.
- Fanon, Frantz. 1963. *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura de México.
- Fernández, Norma. 2010. “La colonialidad en cuestión. Entrevista a Walter Mignolo por Norma Fernández”. *Revista Sociedad* 28: 16-28. Editorial Prometeo.
- Mignolo, Walter D. 2008. “La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso.” *Tabula Rasa* 8: 243-281. Redalyc. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600813>.
- Pineda, Esther. 2016. “Racismo, endorracismo y multiculturalidad en América Latina”. *Revista Contra Relatos. Apuntes sobre África y Medio Oriente* XI (12). Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba.
- . 2018. “Las heridas del racismo: Efectos psicosociales de la discriminación racial en las personas afrodescendientes en América Latina”. *Iberoamérica Social: Revista-Red de Estudios Sociales* XI: 46-64.

- Rabaka, Reiland. 2011. *Forms of Fanonism: Frantz Fanon's Critical Theory and the Dialectics of Decolonization*. Editorial Lexington Books.
- . 2015. *The Negritude Movement: W.E.B. Du Bois, Leon Damas, Aime Cesaire, Leopold Senghor, Frantz Fanon, and the Evolution of an Insurgent Idea*.
- Salter, Phia S., et al. 2018. "Racism in the Structure of Everyday Worlds: A Cultural-Psychological Perspective". *Current Directions in Psychological Science* 27 (3): 150-155. doi:10.1177/0963721417724239.
- Señal Colombia. 2012. "Entrevista a Enrique Buenaventura (Teatro Colombiano)". YouTube, subido por movimteatraludenar, 12 de julio. <https://www.youtube.com/watch?v=DscMIYshd0&t=349s>.
- Velasco Muñoz, Dalia. 2019. *Un recorrido inconcluso: análisis de la Trilogía del Caribe de Enrique Buenaventura desde una perspectiva dramatológica*. Colombia: Universidad del Valle.
- Wilderson, Frank B. 2020. *Afropessimism*. NY: Liveright Publishing.

---

### Notas

1. Agradezco a Dalia Jimena Velasco Muñoz por su generosidad para con este artículo, al tiempo que sugiero la lectura de su trabajo que se ha ocupado de analizar arduamente múltiples piezas dramáticas.
2. Se puede ampliar en <https://caribbeanphilosophy.org/frantz-fanon>
3. Mi traducción.
4. To say that racism is located in the structure of everyday worlds is to acknowledge the extent to which racism constitutes modern society. The racism of modern society not only is a function of its distant origins but also refers to manifestations embedded in practices, artifacts, discourse, and institutional realities (e.g., legal, educational, and economic systems).
5. Véase: [https://www.bbc.com/mundo/america\\_latina/2010/08/100816\\_haiti\\_franca\\_deuda\\_independencia\\_pea](https://www.bbc.com/mundo/america_latina/2010/08/100816_haiti_franca_deuda_independencia_pea)
6. In May 2015, when French President François Hollande became only France's second head of state to visit Haiti, he admitted that his country needed to "settle the debt." Later (...) in 2002 – Hollande clarified that he meant France's debt was merely "moral". (...) France belatedly abolished slavery in 1848 in its remaining colonies of Martinique, Guadeloupe, Réunion and French Guyana, which are still territories of France today. Afterwards, the French government demonstrated once again its understanding of slavery's relationship to economics when it took it upon itself to financially compensate the former "owners" of enslaved people. (2020)