

La literatura afroamericana y la dinámica de la identidad interracial

*Elizabeth J. West**

Desde sus comienzos, la literatura afroamericana ha puesto en evidencia el problema de la identidad de los estadounidenses de ascendencia africana. Los africanos no llegaron a las costas estadounidenses como un grupo monolítico; eran personas de distintos orígenes étnicos, quienes se identificaban entre ellos no por el color, sino por sus relaciones tribales y familiares.

Los africanos capturados durante la trata de esclavos fueron, en general, aquellos grupos étnicos y tribales que poblaban la costa oeste de África. Los angloamericanos, sin tomar en cuenta esta diversidad étnica, pronto construirían un discurso polarizado sobre la identidad racial, en el cual el color de la piel significaba la raza. África llegó a significar negro, y, sin importar a qué tribu habían pertenecido en su tierra natal los africanos capturados, cuando llegaban a Estados Unidos se convertían en negros. Esta construcción de la raza rápidamente llegaría a ser un discurso nacional en cuanto las primeras colonias empezaron a aprobar leyes que determinaban a quién se le otorgaría los privilegios de la condición de estadounidense y a quién no. La raza pronto se volvió el marcador que determinaba quién estaba en el rebaño y quién era el "otro". La economía de la esclavitud influyó en la aprobación de las leyes que prohibían los matrimonios

* Profesora auxiliar de Inglés, Texas A&M University. Correo electrónico: <west@english.tamu.edu>.

entre negros y blancos, y de la que drásticamente relegó aún más a los negros a condición de casta en Estados Unidos. En 1662, el estado de Virginia aprobó una ley que estipulaba que un niño debía conservar la condición de su madre: si la madre es esclava, el hijo es esclavo. Ésta, junto con las que hicieron que los casamientos entre negros y blancos fueran ilegales, aseguró que naciesen incontables generaciones de afroamericanos. A pesar de que estas leyes estaban planeadas para trazar claramente la división racial fueron, desde el principio, leyes que representaban un ideal que ya peligraba. En el periodo colonial, hubo parejas de negros y blancos quienes se habían casado a pesar de las divisiones raciales, antes de la adopción de dichas leyes. Muchas generaciones, fruto de esas uniones entre negros y blancos, independientemente del nacimiento de las leyes, tuvieron cierta presencia en Estados Unidos, sobre todo en las comunidades que tenían esclavos donde se permitía a los amos blancos tener libertad sexual con las esclavas negras.

La retórica de la identidad dominante en Estados Unidos consideró lo blanco como sinónimo de condición de estadounidense y ciudadanía; la negritud era la otredad, y, como lo señala Toni Morrison en *Playing in the Dark*, la negritud llegó a representar ese medio por el cual los blancos se sabrían blancos, privilegiados y estadounidenses.¹ Mientras los blancos construían un discurso racial que legitimaba el trato que se daba a los africanos en Estados Unidos, estos estadounidenses, africanos de nacimiento, se apropiaban rápidamente de esta ideología de división racial. Irónicamente, los blancos utilizarían dicha ideología para diferenciar a los negros y considerarlos como “los otros”, pero los negros adaptarían esta construcción de raza y la amoldarían a una ideología que los uniría en una comunidad cultural. La negritud en Estados Unidos se convertiría en un escenario de resistencia política y social en contra de una sociedad estadounidense injusta e inhumana. El reconocimiento del destino de todos en Estados Unidos hizo que africanos de diferentes orígenes culturales se convirtieran en un pueblo unificado. Esta dinámica social se pone de manifiesto en los primeros escritos afroamericanos.

¹ Toni Morrison, *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination* (Nueva York: Vintage Books, 1990), 37-39.

Olaudah Equiano, a través del recuento de su propia vida, escrita en su autobiografía a finales del siglo xvii, muestra cómo los negros que fueron llevados a Estados Unidos sufrieron una transformación de identidad. Equiano, quien fue esclavo, tiene memorias vívidas de su primera infancia en la tribu ibo del oeste de África; sin embargo, aun después de haber recobrado su libertad, no regresa al África de su juventud para recobrar su identidad. Ya no es un ibu; ahora es el africano occidental típico.

Benjamin Banneker, quien es también una voz del primer activismo negro, nació, a diferencia de Equiano, en tierra estadounidense. Pero Banneker nació libre porque su abuela era inglesa. No obstante, él se identifica con los negros de Estados Unidos como lo explica en una carta dirigida a Thomas Jefferson: “Con libertad y alegría reconozco que pertenezco a la raza negra, del color que le es natural, y del tono más oscuro”.² Las palabras de Banneker dirigidas a Jefferson demuestran que la costumbre del angloamericano de asociar el color de la piel con la raza se había convertido en el fundamento desde el cual los negros estaban construyendo su yo. Para finales del siglo xviii, los negros en Estados Unidos habían sido despojados de los elementos por los cuales eran naciones distintas en África, y se convirtieron en una raza, un solo pueblo de Estados Unidos.

La poetisa del siglo xviii Phillis Wheatley pertenece a la primera generación de africanos en Estados Unidos cuya vida ejemplifica también el proceso de separación racial durante el periodo colonial. Wheatley fue capturada y llevada a Estados Unidos siendo más joven que Equiano en el momento de su captura; es por eso que las memorias de su patria no son tan vívidas. Sin embargo, al igual que Equiano, Wheatley aprenderá a identificarse y a identificar a otros negros a partir de las construcciones angloamericanas. Su poesía revela la formulación de un yo basado en la retórica estadounidense de la identidad racial. A pesar de que su adaptación de la construcción racial occidental parece completamente un acto de sojuzgamiento, Wheatley y otros negros de la época colonial comenzarían una tradición paradójica tanto de adaptar como de derribar estas construcciones. En par-

² Citado en Patricia Liggins Hill, ed., *Call and Response: The Riverside Anthology of the African American Literary Tradition* (Nueva York: Houghton Mifflin, 1998), 159.

ticular, la práctica de Wheatley y de sus contemporáneos de referirse a los negros como etíopes es, al parecer, un acatamiento del discurso racista predominante, pero el uso de este marcador racial es principalmente una poderosa afirmación de la identidad del yo. El término etíope se utilizaba indistintamente como negro o africano, pero también impregnaba ya la historia de la cristiandad. Los negros se dieron cuenta de cómo podrían apropiarse de este término tanto para identificarse ellos mismos como una nación en Estados Unidos, así como para dar significado a su lucha común como un pueblo en contra de un poder terrible e inhumano.

En su poesía, Wheatley no hizo una crítica directa de la esclavitud, pero ofreció veladamente afirmaciones de la humanidad del afroamericano. Éstas son evidentes en algunos de sus más famosos poemas; en "To Maecenas", el poema que abre su recopilación de 1773, *Poems on Various Subjects, Religious and Moral*, Wheatley se compara ella misma con el antiguo poeta Terencio, sugiriendo sutilmente el valor de su propio trabajo. Ella sigue la tradición artística clásica de invocar a las musas, implorando y humillándose ante las eminencias antiguas. Además, reconoce la grandeza de Homero y Virgilio y el poder de las musas en comparación con la simplicidad de su propia obra:

Pero aquí me siento y lloro la mente servil.
 Esa felicidad se montará y viajará con el viento.
 No tú, amigo mío, estas quejumbrosas cepas se convierten,
 no tú, cuyo pecho es el hogar de las musas;
 cuando se retiren del altísimo Helicón,
 ellos avivan en ti el brillante fuego inmortal,
 pero yo, menos feliz, no puedo evocar la canción,
 la torpe música muere en mi lengua.³

³ Phillis Wheatley, *The Collected Works* (Nueva York: Oxford University Press, 1988), 29-36.

*But here I sit, and mourn a groveling mind.
 That fain would mount and ride upon the wind.
 Not you, my friend, these plaintive strains become,
 Not you, whose bosom is the Muses home;
 When they from tow'ring Helicon retire,
 They fan in you the bright immortal fire,*

A estos versos, después de confirmar su superioridad frente a los lectores blancos varones, les sigue una analogía contradictoria que sugiere el mérito de su arte. En una estrofa de seis versos, Wheatley invierte las afirmaciones de las cuatro estrofas anteriores:⁴

El feliz Terencio a todo el coro inspiró,
 su alma quedó repuesta y su pecho enardecido;
 pero, díganme, ustedes musas, ¿por qué esta gracia parcial,
 para una sola de la raza oscura* de África;
 de tiempo en tiempo trasmitiendo así su nombre
 con la primera gloria en los anales de la fama?

La alusión de Wheatley a Terencio es completamente deliberada: Terencio era nativo de África y fue llevado a Roma como esclavo, pero salió de esta condición y se convirtió en un gran escritor dramático romano. Si este antiguo hijo romano de la “raza oscura de África” pudo pasar a la historia como un gran poeta, entonces no es tan inconcebible que Wheatley, una hija de África, pueda también alcanzar la grandeza poética.

La sutil ironía que Wheatley demuestra en “Maecenas” es evidente en otros textos. En otro conocido poema suyo, “To the University of Cambridge, in New England”, de nuevo manifiesta su sometimiento superficial a los blancos. Aquí se refiere a su patria africana como “La tierra de los errores y la melancolía egipcia”. Pero concluye este discurso dirigido a estos prestigiados eruditos blancos recordándoles que “un etíope” les ha hablado, advirtiéndoles del

*But I less happy, cannot raise the song,
 The Fault'ring music dies upon my tongue.*

⁴ Wheatley, *The Collected Works*, 37-42.

*The happier Terence all the choir inspir'd,
 His soul replenish'd, and his bosom fir'd;
 But say, ye Muses, why this partial grace,
 To one alone of Afric's sable race;
 From age to age transmitting thus his name
 With the first glory in the rolls of fame?*

* Es necesario hacer notar que no podemos traducir con un equivalente ni siquiera aproximado la palabra *sable* (término que, entre otras cosas, designa la piel oscura de la marta cibelina); por tanto, tiene además connotaciones de valor, suavidad y sensualidad. Se debe tener en cuenta también que Terencio, si bien era africano, no era negro (n. de la ed.).

poder máximo de Dios y de la naturaleza equilibradora de su deseo: fue “toda la raza humana” la que cayó por el pecado, y la promesa de salvación dada a través de la resurrección de Cristo fue para toda la humanidad. El mensaje fundamental de Wheatley es que los negros no están excluidos de la gracia divina, y este mensaje lo hace más explícito en “On being brought from Africa to America”, donde alude al remoto mito popular de que los negros eran los descendientes malditos de Caín. Wheatley no discute este mito, sino que recuerda a sus lectores que al final Caín fue redimido. Lo que ella quiere decir no es difícil de entender: si los negros son descendientes del Caín bíblico, y Caín es redimido por Dios, entonces los negros están destinados, sin duda, “a unirse al tren de los ángeles”.⁵

Wheatley sabe que es de otra tierra, pero acepta la identidad que los blancos han impuesto y aprende a manipular su historia escrita y su retórica pública para labrarse un nuevo yo. En otros numerosos textos afroamericanos encontramos un hecho similar. Jupiter Hammon, en el título de su loa a Wheatley, escrita en 1778, la describe como una “poetisa etíope [...] que vino de África a los ocho años de edad”. Hammon, un esclavo profundamente religioso y gran conocedor de las sagradas escrituras, estuvo muy consciente del vínculo bíblico que construyó al identificar a Wheatley tanto como etíope que como africana. Un contemporáneo suyo, Prince Hall, no deja duda de la correlación de los negros con los etíopes bíblicos. En su discurso “A Charge, Delivered to the African Lodge”, del 24 de junio de 1797, se refiere a varios pasajes de la Biblia que confirman el lugar de los negros en la historia cristiana, utilizando las Sagradas Escrituras para fundar su argumento sobre la situación de los africanos en Estados Unidos. Además, les recuerda a los masones de su logia que “nuestro gran señor, Salomón, no se avergonzaba de tomar a la reina de Saba de la mano”. Saba es la tierra bíblica que alguna vez formó parte de lo que hoy es Etiopía, y algunos dan por hecho que la reina de Saba era etíope. Hall recuerda a Moisés como “el gran legislador, Moisés, quien, instruido por su suegro, un etíope [...], prestó atención a la voz de éste, e hizo lo que le dijo”.⁶ Más adelante en su

⁵ *Ibid.*, 8.

⁶ Hill, ed., *Call and Response...*, 165.

discurso, Hall equipara a los etíopes modernos con los del Viejo Testamento con una referencia bíblica de la cual se apropiarían muchos autores afroamericanos para explicar su lugar en la doctrina cristiana. Al reconocer las condiciones cambiantes de los negros en las Antillas como indicio de que las profecías bíblicas empiezan a cumplirse, Hall afirma que con este logro “Etiopía empezó a extender su mano”.⁷ Las palabras de Hall son una referencia directa de las profecías de las Sagradas Escrituras que predicen el ascenso de Etiopía: “vendrán príncipes de Egipto; *Etiopía se apresurará* a extender sus manos a Dios” (Salmo 68: 31).

Armados con esta profecía bíblica, los negros arribaron al siglo XIX con una retórica religiosa que los ratificaba como personas. Los afroamericanos sobresalientes sostuvieron la construcción bíblica de la identidad afroamericana, así como la representación monolítica de la negritud en pro de la solidaridad, ya que las diferencias entre los negros no se consideraban importantes en Estados Unidos. Angloamérica construyó la negritud como un monolito y los negros fueron discriminados la mayor parte de las veces dando poca o ninguna importancia a estas diferencias.

Los negros se unieron entre ellos a pesar de una retórica racial pública que los alienaba, ya que habían sido clasificados como “los otros”, los no blancos, y formaban una casta que era sinónimo de sometimiento y servilismo. Pese a su solidaridad, la realidad de distinciones interraciales entre los afroamericanos se hizo evidente en varias narraciones de escritores negros anteriores a la Guerra Civil. Frederick Douglass, aunque publicó las atrocidades de la esclavitud como él mismo las sufrió, también hizo clara la diferencia que había entre él y los demás esclavos debido a su condición de mulato. No muy avanzada su narración (en el segundo párrafo, para ser exacta), Douglass se describe como un esclavo cuyos antepasados blancos se remontan a más de una generación: “Mi madre se llamaba Harriet Bailey. Era hija de Isaac y Betsey Bailey, ambos de color, y muy oscuros. Mi madre era de tez aun más oscura que la de mi abuela y la de mi abuelo”. Su padre es un hombre blanco, su amo, y Douglass argumenta que los esclavos de orígenes raciales mezcla-

⁷ *Ibid.*, 166.

dos como él “sufren mayores dificultades y tienen que luchar más que los otros”.⁸ Pero el resultado de su mezcla racial es

[...] que una clase de gente de apariencia muy diferente se está levantando en el sur, y ahora la mantienen en la esclavitud, de aquellos que fueron originalmente traídos de África; y si su aumento no hace ningún otro bien, suprimirá la fuerza del argumento, de que Dios maldijo a Cam, y por lo tanto la esclavitud estadounidense está en lo correcto. Si los descendientes directos de Cam existen sólo para ser esclavizados porque lo dice la Escritura, es seguro que la esclavitud en el sur pronto debe volverse no bíblica, ya que miles son traídos al mundo, anualmente, quienes, como yo, deben su existencia a padres blancos, y lo más frecuente es que esos padres sean sus propios amos.⁹

Las implicaciones del argumento de Douglass son profundas, particularmente la idea fundamental de que la mezcla de sangre blanca en gente africana los liberará de la maldición divina. Este razonamiento sustenta implícitamente el discurso dominante de la superioridad blanca. Más peculiar es aún el fracaso de Douglas al tratar de negar la aseveración de que los negros son descendientes y herederos de la maldición de Cam.

Algunos de los contemporáneos negros de Douglass rechazarían este análisis bíblico por ser una mala interpretación y una representación falsa de las Escrituras. Entre estos activistas estaba el ministro episcopaliano Alexander Crummell, quien en su recopilación de sermones *The Future of Africa* incluyó una carta, publicada originalmente en Londres en 1852, “The Negro Race Not under a Curse”. En esta carta Crummell lleva a su lector al Génesis 9:25, el versículo utilizado por aquellos que defendían la esclavitud para justificar que se esclavizara a los africanos y a sus descendientes. Crummell señala que la Escritura no dice que Cam estuviera maldito, sino que Moisés maldijo a Canaán, uno de los hijos de Cam.¹⁰ Además, el ministro

⁸ Frederick Douglass, *Narrative of the Life of Frederick Douglass* (Nueva York: Penguin, 1982), 47-49.

⁹ *Ibid.*, 50.

¹⁰ Alexander Crummell, *The Future of Africa* [1862] (Nueva York: Negro University Press, 1969), 333.

advierde que “de todos los hijos de Cam, Canaán fue el único que nunca entró a África”,¹¹ y que “la sangre de los cananeos se mezcló más con la de los europeos que con la de los africanos, porque formaron más colonias en Europa que en África.”¹² Asimismo, es evidente que las contrastantes respuestas de Douglass y de Crummell a las interpretaciones sobre Cam se basan en sus historias personales también contrastantes. Douglass era un esclavo en cuya ascendencia hubo mestizaje, mientras que Crummell nació libre de padres libres, de los cuales su padre había nacido en África occidental y consiguió su libertad desde muy temprana edad, pero compartió con su familia la historia de sus antepasados africanos. Martin Delany y Henry Highland Garnet, contemporáneos de Crummell, refutarían de la misma manera la ideología racista blanca fundada en las malas interpretaciones de las Sagradas Escrituras; ellos también formaban parte del grupo de negros destacados que sostuvieron que la profecía bíblica sobre Etiopía no era más que una interpretación. Y, como lo manifiesta David Walker en el primer artículo de su libro *Appeal*, la unión de lo que se escribía sobre negros y etíopes se arraigó en la retórica racial afroamericana: “Algunos de mis hermanos no saben quiénes eran el faraón y los egipcios [...] los egipcios eran africanos o gente de color, como lo somos nosotros —algunos amarillos y otros oscuros—, una mezcla de etíopes y nacidos en Egipto, casi como ustedes ven ahora a la gente de color de Estados Unidos”.¹³ La descripción que hace Walker de los negros de Estados Unidos antes de la Guerra Civil los fusiona independientemente de los diversos tonos de color de piel que constituían la identidad afroamericana, sin privilegiar lo blanco.

Frank Webb, en su novela *The Garies and their Friends*, ofrece un raro recuento novelado de la vida de tres negros libres en el norte. Webb expone una clara crítica de la construcción decimonónica predominante de la división racial. Con sus muchos personajes mestizos y con la forma en que hace tambalear a personajes de diferentes razas, enfatiza las artificiales derivaciones de la raza en Estados Unidos. Muchos de los personajes mestizos cruzan líneas raciales y alter-

¹¹ *Ibid.*, 338.

¹² *Ibid.*, 340.

¹³ Hill, ed., *Call and Response...*, 252.

nan su identidad —se hacen pasar por blancos cuando esta identidad se vuelve ventajosa—. Sin embargo, Webb no considera este acto como una confirmación de la supremacía de lo blanco, sino que demuestra el privilegio económico y social que adquieren aquellos que tienen algo de sangre blanca para hacer aún más evidente la fragilidad de la línea que separa lo negro de lo blanco. Webb, al presentar los diferentes tonos de negrura en su serie de personajes negros, hace que su alabanza de lo que es negro o africano impregne este texto. El personaje más exitoso, respetado y audaz en esta novela es *mister Walters*, un hombre de clase, importante, que mide “cerca de seis pies de alto, sumamente bien proporcionado, de tez negra como el azabache y suave piel brillante. Su cabeza tenía un abundante cabello crespo”.¹⁴ Sólo “la nariz aguileña, los labios delgados y la barBILLA ancha” eran los que insinuaba un indicio de sangre europea en él. Pero a lo largo de toda la novela Walters es la quintaesencia del negro exitoso, y el retrato del general haitiano Toussaint l’Ouverture que cuelga en la pared de su majestuosa casa establece la imagen de Walters creada por Webb como un icono del poder negro. En esta novela hay varios tonos de negro, pero no se presenta como mejores a los que tienen sangre blanca. De hecho, tanto sus personajes mulatos como los blancos carecen de la consistente fortaleza física y mental de sus personajes negros. Los blancos, particularmente, son racistas inmorales o simpatizantes de los negros pero sin tener una clara comprensión de hasta dónde puede llegar el impacto del racismo; por lo tanto, aun la gente blanca buena está limitada en su capacidad de ayudar a los negros. En esta novela, los negros (de todos los tonos) se unen para preparar un camino al éxito de su comunidad, y esta muestra de poder se manifiesta bajo el liderazgo del personaje negro mayormente delineado, *mister Walters*.

Otras narraciones de autores negros anteriores a la Guerra Civil retomarían también las variantes del tono de piel entre los negros y las dinámicas de cómo esta diversidad influyó en la sociedad afroamericana. Harriet Jacobs, en *Incidents in the Life of a Slave Girl*, al igual que Douglass, rastrea el origen de sus ancestros por medio del

¹⁴ Frank Webb, *The Garies and their Friends* [1857] (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1997), 121-122.

color de la piel: “Mis padres eran de tez en un tono claro, amarillo parduzco, y se les llamaba mulatos”. La abuela de Jacobs era también una esclava de color de piel claro, “hija de un colono de Carolina del Sur, quien a su muerte dejó libres a la madre y a sus tres hijos, con algo de dinero para ir a Saint Augustine, en donde tenían familia. Durante la Revolución de Independencia fueron capturados en su trayecto, llevados de vuelta y vendidos a distintos compradores”.¹⁵ Jacobs escribe lo siguiente sobre su tío Benjamin: “era un muchacho brillante y guapo, casi blanco, ya que heredó la tez que mi abuela sacó de sus antepasados anglosajones”.¹⁶ Jacobs deja claramente establecidos los lazos con su herencia blanca, pero también se representa ella misma como culturalmente negra. Es una esclava, y los esclavos son negros; pero, de nuevo, al igual que Douglass, hace hincapié en la aún más difícil situación de los esclavos que tienen lazos familiares con sus amos.¹⁷ Lo que también manifiesta Jacobs, pero no declara abiertamente, es que a menudo se libraba a los esclavos mestizos de la vida dolorosa de los campos de trabajo y, como a Douglass mismo y a la familia de Jacobs, frecuentemente se les permitía recaudar ganancias de su trabajo. La narración de Jacobs es un recuento anterior a la Guerra Civil, pero muchos esclavos de esta clase formarían la nueva y naciente clase media del periodo posterior a dicha guerra.

Una vez concluida, los padres blancos de muchos mulatos les concedieron ayuda financiera o les ofrecieron oportunidades por su identidad de mestizos. La cuestión del privilegio mulato fue muy discutida entre los negros. Alexander Crummell, que por la fuerza de una facción mulata se vio obligado a irse de Liberia después de casi veinte años, vio los privilegios que obtenían los negros de piel clara como un problema en Estados Unidos. En su ensayo “The Black Woman of the South”, que tuvo mucha difusión, Crummell se solidariza con la mujer negra, no con la de color, del sur, por lo que identifica una división racial entre afroamericanas:

¹⁵ Harriet Jacobs, *Incidents in the Life of a Slave Girl: Written by Herself* (Cambridge: Harvard University Press, 1987), 5.

¹⁶ *Ibid.*, 6.

¹⁷ *Ibid.*, 13.

La raza africana en este país está dividida en tres clases [sic], que son: la gente de color y la población negra. En el censo de 1860, toda esta población constaba de 4 500 000 personas. De esta cifra, las personas de color eran 500 000. La población negra o “negros” eran de 4 000 000 [...]. Entre la gente de color, en realidad sólo un octavo de la cantidad total de gente negra, se encontraban más hombres y mujeres que podían leer y escribir [...]. Las 500 000 personas de color poseían infinitamente más tierras y casas que los demás millones de sus degradados parientes.¹⁸

Según Crummell, “la gente de color recibió, en numerosos casos, el buen trato y la generosidad de sus familiares blancos, padres y parientes [...]. A algunos los enviaron a escuelas del norte, a veces a Francia o Inglaterra [...]. Por lo general eran los sirvientes domésticos de sus amos, por lo cual, al tener contacto con sus superiores, obtuvieron un tipo de educación que nunca llegó a los campos en donde se vivía en chozas burdas, en la plantación”.¹⁹ En 1886 Anna Julia Cooper, en su refutación contra la clasificación de Crummell, explica el candente debate que el tono de la piel podría incitar entre los negros. En su ensayo “Womanhood: A Vital Element in the Regeneration and Progress of a Race”, Cooper cuestiona respetuosamente a Crummell:

Yo quisiera, sin embargo, con el permiso del doctor Crummell, añadir mi petición para las jóvenes de color del sur: ese grupo grandioso, brillante prometedor y hermoso al que amenaza un destino fatal, que está temblando como una pequeña y delicada planta ante la furia de los tempestuosos elementos, tan prometedor y lleno de posibilidades y, sin embargo, tan seguro de su destrucción.²⁰

La discusión de Crummell y Cooper durante las últimas décadas del siglo XIX auguraría el debate que los negros continuarían en el siguiente siglo. El historiador Willard Gatewood, en su capítulo so-

¹⁸ Alexander Crummell, *Africa and America* [1891] (Miami: Mnemosyne, 1969), 62.

¹⁹ *Ibid.*, 63.

²⁰ Anna Julia Cooper, *A Voice from the South* (Nueva York: Oxford University Press, 1988), [Xenia, Ohio: Aldine Printing, 1892] 24-25.

bre "The Color Factor", sostiene que este debate representaba simplemente el sentimiento predominante de la superioridad blanca y sus privilegios:

A fines del siglo XIX y a principios del XX, en Estados Unidos los negros vivían en un mundo dominado y rigurosamente controlado por caucásicos, cuya cultura equiparaba lo blanco con Dios y lo negro con el mal. No es de extrañar que el color "apareciera misteriosamente en todo" dentro de la comunidad negra. Fuera real o imaginario, era un caso de controversia en la política, en los asuntos de la Iglesia, en la educación, en la admisión a clubes y, lo más importante de todo, en el estatus social.²¹

En las últimas décadas del siglo XIX, la novela escrita por negros superaría las pocas publicaciones del periodo anterior a la Guerra Civil, pero estos textos posteriores tampoco estarían libres de la influencia de las preocupaciones interracialistas entre negros. Las novelas de Frances E.W. Harper, Paulene Hopkins, Charles Chesnut y Alice Dunbar-Nelson se cuentan entre las que continúan con la temática del color de la piel en los escritos afroamericanos. La influencia de la dominación blanca seguiría presente en las maneras en que los negros se han visto y se han construido a sí mismos, y esta influencia ha sido reflejada en particular en la literatura de autores negros. El énfasis en el tono de la piel y la relación entre clase y color impregnarían completamente la cultura afroamericana y las construcciones del yo durante el siglo XX. Y muchos estudiosos contemporáneos piensan que el capítulo sobre este asunto aún no se ha cerrado.

²¹ Willard Gatewood, "The Color Factor", 180.