



# MACHO NEGRO

Y EL MITO  
DE LA  
SUPERMUJER

Michele Wallace

En la editorial Katakarak hemos decidido apostar por las licencias Creative Commons, por eso los puedes copiar y difundir libremente los libros que publicamos. Aunque pensamos que es la mejor herramienta para difundir la cultura, por desgracia, no todos nuestros libros son CC, aunque sí la gran mayoría del fondo de la editorial.

En el momento actual, las tecnologías permiten que la copia privada de archivos digitales se pueda realizar a coste cero, lo que supone un gran gran avance para la difusión y para el acceso más democrático a la cultura. Sin embargo, los libros han tenido costes para poder estar disponibles gratuitamente en formato digital. Ha sido necesario el trabajo de muchas personas y la inversión de dinero en la compra de derechos, traducción, diseño, maquetación y edición.

Por eso, te sugerimos que hagas una donación para poder seguir impulsando la producción de textos que luego sean libres.

Michele Wallace

***MACHO NEGRO  
Y EL MITO DE LA  
SUPERMUJER***



Michele Wallace

***MACHO NEGRO  
Y EL MITO DE LA  
SUPERMUJER***

Traducción de Ivana Palibrk



katakrah  
liburuak

Título original: *Black Macho and the Myth of the Superwoman* (1978)

Título de la presente edición: *Macho Negro y el mito de la Supermujer*

Autoría: Michele Wallace

Traducción: Ivana Palibrk

Corrección: Fernando Ángel Moreno Serrano

Licencia original: © Verso

Licencia de la presente edición: Creative Commons

Diseño de portada: Koldo Atxaga Arnedo

Fotografía: Johnny Silvercloud

Primera edición: Abril de 2018

Edición y maquetación: **Katakarak Liburuak**

Kale Nagusia 54-56 / Calle Mayor 54-56

31001 Iruñea-Pamplona

editorial@katakarak.net

www.katakarak.net

@katakarak54



Este libro tiene una licencia Creative Commons Atribución-  
NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional.

Está permitido copiar, distribuir, ejecutar y exhibir libremente esta  
obra sólo con fines no comerciales.

No está permitido distribuir trabajos derivados basados en ella.

ISBN: 978-84-16946-13-6

Depósito legal: NA 675-2018

Impresión: Gráficas Alzate

# ÍNDICE

|   |            |
|---|------------|
| NOTA EDITORIAL.....   | 11         |
| PREFACIO (Jamilah Lemieux).....   | 15         |
| AGRADECIMIENTOS .....   | 25         |
| <b>INTRODUCCIÓN: CÓMO LO VEÍA ENTONCES,<br/>CÓMO LO VEO AHORA .....</b> | <b>31</b>  |
| <b>1</b>  |            |
| <b>PRIMERA PARTE: MACHO NEGRO.....</b>                                  | <b>59</b>  |
| <b>2</b>  |            |
| <b>SEGUNDA PARTE: EL MITO DE LA SUPERMUJER.....</b>                     | <b>161</b> |
| ÍNDICE BIBLIOGRÁFICO .....  | 269        |
| ÍNDICE ONOMÁSTICO.....  | 327        |



DEMILITARIZE  
the  
POLICE

P KING

Kab  
la &  
sha





OUR  
GENERATION  
OUR  
CHOICE

BLACK  
LIVES  
MATTER

FRE

## NOTA DE LA EDITORIAL

Hace ya cuatro décadas que se publicó por primera vez *Black Macho and the Myth of the Superwoman*. Durante estos años han cambiado muchas cosas, no parece plausible ni siquiera comenzar un listado de esas transformaciones, no imaginables en el momento de la escritura del libro. Sin embargo, a pesar de los lugares tan distintos en los que nos hallamos, la fuerza del texto de Michele Wallace sigue vigente y esa es la razón por la que vuelve a tener sentido releerlo y pensar con él. Es por ello que haya disfrutado de varias reediciones, la última muy reciente, en inglés, y que lo hayamos traducido por primera vez al castellano en la presente edición.

Cuando se publicó, en 1978, el libro generó una gran polémica. De uno u otro modo, muchas personas se sintieron interpeladas por el texto, que sirvió para revisar la historia de los movimientos negros en EEUU (Derechos Civiles, *Black Power*, etc.) desde una óptica feminista. El libro metía el dedo en la llaga, ya que mostraba, entre otras cosas, las maneras

en las que las relaciones patriarcales había determinado las organizaciones negras y las luchas llevadas a cabo en las décadas previas. Como dice Jamilah Lemieux en el prefacio, Michele Wallace no habría podido imaginar los cambios sociales que se seguirían a la publicación del texto, a los que la propia obra contribuyó de manera fundamental.

Existen varios argumentos que explican la traducción al castellano de esta obra. Los más comunes podrían ser el interés histórico –ese impulso por desentrañar y comprender mejor una determinada época–; el biográfico –en los casos en que se intenta ver la trayectoria vital, intelectual, política etc. de la persona que escribió el texto–; o el interés político o intelectual –por el cual la obra sirve como referente para situaciones actuales–. En este caso, es innegable el interés histórico de la obra, que nos brinda un acercamiento inmejorable a una de las contradicciones internas más fuertes –la de género–, dentro de los movimientos de liberación estadounidenses contra la opresión racial. Sin embargo, todavía es más central otra cuestión: la posibilidad de pensar el presente, nuestro presente, de la mano de *Macho Negro* y *el mito de la Supermujer*.

En este sentido, podemos destacar tres enseñanzas básicas del texto que tenemos entre manos. Todas ellas están, además, íntimamente relacionadas. La primera tiene que ver con la necesidad de pensar qué pasa dentro de los movimientos transformadores cuando se abordan las cuestiones de género. Los mitos, los roles y el imaginario de lo masculino y lo femenino son construcciones sociales que tienen fuertes consecuencias en la organización presente y en nuestra capacidad para imaginar el

futuro. La nueva ola feminista que vivimos hace necesario pensar, y repensar de nuevo, qué ocurre con el patriarcado en nuestras casas y en nuestros colectivos, y qué tareas cotidianas e históricas nos impone esta necesaria agenda. *Macho Negro* nos muestra la necesidad de pensar en ello, y de hacer los correspondientes deberes.

La segunda enseñanza del libro, que profundiza la primera, tiene relación directa con entender la importancia de que la necesaria jerarquización y organización de las luchas no empobrezca el resultado, ni deje cuestiones «para más adelante». Esto, que se ha nombrado ya de muy diferentes maneras (interseccionalidad, confluencia de luchas, etc.) ha de bajarse a tierra y traducirse en acciones concretas. Si no, como se muestra en el libro, los movimientos emancipatorios serán vehículos de la naturalización y profundización de otras, y nuevas, cadenas.

La tercera, y última enseñanza, pone en valor la necesaria abstracción de las situaciones concretas, y con el análisis de aquellas derivas del pasado reciente que condicionan negativamente el presente. El libro de Wallace hace una auténtica revisión de las consecuencias (organizativas, políticas, etc.) que tuvo la incapacidad para hacer una crítica interna al patriarcado en los movimientos negros. Es un hito más dentro de una estela de textos autocríticos, como los realizados por parte del sindicalismo con respecto a los problemas ecológicos y sociales del desarrollismo –no suficientemente enfrentado, en ocasiones–, o los realizados por algunos movimientos de liberación con respecto a las consecuencias del militarismo en sus luchas y organizaciones.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Al respecto, son muy interesantes algunos artículos que analizan de

En definitiva, la lectura de *Macho Negro y el mito de la Supermujer* nos puede ayudar a pensar las tensiones que componen el presente, en cuyos empujes y fricciones se operan las transformaciones, y a mantener despierta la autocrítica, sin la cual, la realidad nos pasará factura.

Pamplona-Iruñea  
Abril de 2018

---

manera crítica las consecuencias del militarismo en las luchas de liberación nacional africanas, incluidos en la obra colectiva *A propósito de resistir. Repensar la insurgencia en África*, Barcelona, Oozebap, 2008.

## PREFACIO

Cuando cogí por primera vez el ejemplar desgastado de *Macho Negro y el mito de la Supermujer* de mi madre, llevaba ya unos dos años considerándome feminista y ya había escrito una crítica mordaz de un anuncio de macarrones y queso en cuya caja se insinuaba que, de alguna forma, las madres eran las responsables de traer la pasta a casa y cocinarla.

Tenía trece años.

A pesar de que las condiciones en las que se encontraba el libro implicaban que Mamá había hecho exactamente lo que a la larga haría yo –llevar el libro en mi bolso por todas partes hasta que literalmente se descuadernó–, me encontré con que ella no era precisamente la mayor admiradora del controvertido primer libro de Michele Wallace. Siendo miembro del SNCC,<sup>1</sup> mi madre era protectora feroz de la imagen de la organización y de su líder carismático Stokely Carmichael,

---

1 *Student Nonviolent Coordinating Committee* (Coordinadora Estudiantil No Violenta). Excepto las referencias bibliográficas, todas las notas del texto en adelante se corresponden con aclaraciones de la traductora, aunque no venga señalado [N. de la T.].

que llegaría a ser conocido como Kwame Touré. Es más, como muchas Mujeres Negras<sup>2</sup> de la generación del «Baby Boomer», seguía luchando contra la idea de acusar a los Hombres Negros de sexismo públicamente –al fin y al cabo, ¿acaso no tenemos en común al Hombre Blanco como nuestro verdadero enemigo? ¿Acaso no tenemos suficientes problemas antes que la pelea interna?–.

Wallace optaría por publicar de nuevo su libro en 1990 con una introducción actualizada y despiadadamente honesta –«Cómo lo veía entonces, cómo lo veo ahora»– que leí unos diez años después. Es en esta introducción donde hizo autocrítica por todas las equivocaciones que había cometido:

Hoy en día creo que el mayor fracaso del libro fue que no entendía los problemas inherentes al nacionalismo como estrategia liberadora para las mujeres. Simplemente creía que los hombres dejaban a las mujeres de lado porque realmente no se les había ocurrido hacer otra cosa. (...) No entendía que la lucha nacionalista daba por sentada la devaluación de las aportaciones de las mujeres.

Aun así, encuentra recovecos para defenderse:

Mi crítica del Movimiento *Black Power* [Poder Negro] se basaba en una percepción limitada que tenía sus fuentes primordialmente en los medios de comunicación convencionales. (...) Lo que aprendí de esta perspectiva es mucho más importante que lo que muchos de mis críticos estaban dispuestos a reconocer.

---

2 En la presente edición se ha respetado la utilización de mayúsculas y minúsculas del texto original en aquellos casos en los que la autora ha querido remarcar un concepto (por ejemplo, Macho Negro).

Ahora, con mis treinta y pocos años, aprecio mejor su capacidad de auto-crítica y de reconocimiento de sus errores en *Macho Negro*. De todos modos, espero que tanto los lectores como la propia Wallace entiendan la importancia de su valentía y la necesaria aspereza de este libro. De manera pública, Wallace ha pasado por lo mismo que pasan muchas de las feministas Negras cuando el peso del reconocimiento del patriarcado Negro estalla directamente sobre nuestros hombros. Wallace hablaba intencionadamente sobre el concepto que Moya Bailey, escritora y académica, denominó «*misogynoir*» –sexismo dirigido hacia las mujeres Negras; anti-Negritud que puede venir incluso de los Negros, de quienes fueron criados por mujeres Negras y aseguraban apreciar al Pueblo Negro–.

Por otro lado, espero que esta nueva edición sea la oportunidad para comprender realmente la importancia de *Macho Negro* tanto para el público que en la época de su publicación original ya era adulto como para la gente joven. Darryl E. Pinckney, quien escribió la reseña del libro para *Village Voice*, una revista en la que más tarde Wallace escribiría como columnista, despedazó su libro calificándolo como «autobiografía, información histórica, sociología y mera opinión personal disfrazada para parecer un análisis».

Quizás Pinckney no estaba del todo equivocado en su descripción, pero, por lo que sabemos hoy en día –en el período de los blogs, de las memorias escritas por gente con sus veinticinco años y el abuso de la función «compartir» de las redes sociales–, la «mera opinión» puede a veces ser igual, o incluso más importante, que el propio análisis. Las teorías y las tesis de la joven Michele Wallace quizás no se sostienen del todo al ser diseccionadas por historiadores o por académicos, o

quizás no pasan los estándares de la propia escritora en el momento actual de su carrera, pero sus descripciones acerca de lo que las pensadoras feministas/mujeristas<sup>3</sup> de mi generación llegaron a conocer como «El dolor de la chica Negra» tenían y siguen teniendo una enorme importancia.

Las críticas contra el movimiento feminista Negro de hoy en día, con las que me identifico sin ningún reparo –el grupo de mujeres y hombres de la Generación X y de la generación *millennial* que nos hemos curtido en el sentido literario primordialmente en internet–, son muy parecidas a las que se enfrentó *Macho Negro*. A pesar de que nuestro lenguaje se ha vuelto más sofisticado y mordaz a la hora de abordar cuestiones en relación con los hombres Negros, los intentos de silenciarnos siguen siendo una constante, con empeños feroces y violentos como el que el escritor Robert Staples escribió contra Wallace en la revista *The Black Scholar*:

¡Tratar el tema del sexismo dentro de los movimientos que luchan en contra del racismo causa divisiones! Sugerir que las mujeres Negras se enfrentan a la opresión de los hombres Negros nos desvía de nuestro verdadero enemigo: ¡el racismo! ¡La Supremacía Blanca! ¿Acaso no es justo deducir que las mujeres Negras son de alguna forma cómplices en el complot organizado para mantener a los hombres Negros bajo opresión, teniendo en cuenta que, supuestamente, las chicas Negras obtienen mejores resultados en las aulas y las mujeres Negras superan a los hombres Negros en los puestos de trabajo?

---

3 *Womanist* en el original. El término *mujerismo* fue acuñado por la autora Alice Walker en su cuento corto de 1979, «Coming Apart», en el que describe al protagonista de la historia como un mujerista. Fundamentalmente, *mujerismo* designa, en el ámbito anglosajón, aquella teoría social que basa su perspectiva del cambio social en los problemas y experiencias de las mujeres negras y otras mujeres de la demografía de las minorías.

Sin embargo, lo que ha mejorado, sin duda, ha sido que el pensamiento del feminismo Negro se ha vuelto *mainstream* hasta un punto que Wallace ni podría haber imaginado cuando lanzó *Macho Negro* y cuando recibió una respuesta negativa inmediata y ruidosa. Cuando se sentó con la maquilladora que no sabía qué hacer con su piel morena o con la peluquera que no podía encontrar la manera de hacerle tener un aspecto natural... *natural* para la portada de la revista *Ms.* que ayudaría a abrir paso a gran parte de la resistencia anti-*Macho Negro*, Wallace no podría haber imaginado que un día la feminista y académica Melissa Harris-Perry sería la presentadora del programa epónimo MSNBC, que todos los fines de semana obliga a las brigadas corporativas de *glamour* a entender la piel Negra y las trenzas africanas. Habría sido imposible predecir que la tecnología nos llevaría a un lugar llamado «redes sociales» y a la capacidad de las mujeres Negras de todo tipo de clase y religión para debatir sobre feminismo de manera pública y con una autoridad diez veces mayor.

El mundo que recibió la primera edición de *Macho Negro* era muy diferente del que conocemos hoy en día, donde las feministas Negras no solo han reclamado un sitio en la mesa donde se toman las decisiones, sino también un micrófono. Habría sido imposible predecir en 1979 que Beyoncé, la más famosa estrella pop del mundo, con su mono resplandeciente, se posicionaría orgullosa delante de la palabra FEMINISTA en los premios MTV en 2013, solo unos meses después de aparecer en un vídeo con la autora Chimamanda Ngozi Adichie, definiendo la propia palabra en su último disco (a pesar de que la reacción negativa de las feministas Blancas que vino a continuación no es que resultara sorprendente...).

«Feminismo» ya no es una palabrota en la América Negra<sup>4</sup>. Puede que todavía sea un concepto controvertido, incluso disgregador. Sin embargo, cada vez es más visible, cada vez es más común. Busca la palabra en Twitter y encontrarás centenares o incluso miles de conversaciones significativas llenas de matices sobre el significado de la equidad de género entre la juventud Negra –es muy probable que tengas que pasar a través de algunas cosas terriblemente ofensivas para encontrar esos hilos, pero existen y son muy poderosos–.

Los recientes disturbios en EEUU, relacionados con los asesinatos extrajudiciales de Negros desarmados –provocados por la muerte violenta de Trayvon Martin en 2012 y activados de nuevo por el asesinato de Mike Brown en 2014–, posicionaron, en gran medida, a las víctimas Negras en el centro del movimiento, pero las resistencias contra esta artimaña han sido ruidosas y muy eficaces. Jonetta «Netta» Elzie, de veinticinco años, cuya identidad activista nació en las calles de Ferguson en los días que siguieron a la muerte de Brown, se ha convertido en una de las cabecillas más visibles del movimiento, igual que muchas otras mujeres *millennials* de San Luis: Brittany Packnett, Ashley Yates, Brittany Ferrell, Alexis Templeton, Erika Totten.

De hecho, la pancarta de «Las Vidas Negras Importan»,<sup>5</sup> bajo la cual se conocieron estas protestas, mítines, «die-ins»<sup>6</sup> y movilizaciones, fue creada por tres mujeres *queer*: Patrice Marie Cullors, Opal Tometi y Alicia Garza.

---

4 *Black America* en el original. A pesar de que traducimos *America* y *american* como *EEUU* y *estadounidense*, en los casos en los que se personifica el país, como «la América negra», «la América blanca» o «la América pobre» preferimos mantener una forma similar al original, indicando en esta nota que la autora se refiere solo a parte de Norteamérica, generalmente EEUU y en algunos casos Canadá.

5 *Black Lives Matter* en el original.

6 Protestas en las que los participantes fingían estar muertos.

Ninguna de estas mujeres ha podido llegar a ser cabecilla, dirigente sin pasar por ciertos desafíos: de hecho, una de las razones por las cuales se hicieron tan visibles fue que, al entrar en estos movimientos, muchas se toparon con un esfuerzo coordinado de los camaradas masculinos y supuestos aliados Blancos por descentralizar a todo coste a la Negritud. Solo que en vez de ser relegadas a labores administrativas o permitir que sus esfuerzos se subestimen en el presente, para ser idealizadas por parte de las futuras generaciones, las dirigentes activistas Negras actuales al mismo tiempo reconocen públicamente su feminismo y han conseguido cambiar de manera radical la imagen del nacionalismo Negro como concepto intrínsecamente interdisciplinar, tanto en la norma como en la práctica. Garza describe el alcance limitado de otros movimientos de justicia social y explica la diferente manera en la que ella y sus compañeras abordan diversas cuestiones:

[«Las Vidas Negras Importan»] va más allá de un estrecho nacionalismo que puede ser predominante dentro de algunas comunidades Negras que se limitan a exhortar al pueblo Negro a amar lo Negro, a vivir lo Negro y a comprar lo Negro, manteniendo a los hombres heterosexuales y cissexuales Negros como caras visibles del movimiento, mientras que nuestras hermanas, las personas *queer*, transexuales o discapacitadas bien asumen papeles secundarios, bien no asumen ningún tipo de papel. «Las Vidas Negras Importan» ratifica las vidas de las personas Negras *queer*, transexuales y discapacitadas, de los Negros clandestinos, de las personas con antecedentes, de las mujeres y de todas las vidas Negras a lo largo del rango de género. Sitúa en el centro a las personas que han sido marginadas dentro de los movimientos de liberación Negros. Es una táctica de (re)construcción del movimiento de liberación Negro.<sup>7</sup>

---

7 Garza, Alicia, «A Herstory of the #BlackLivesMatter Movement», 6 de diciembre de 2014, disponible online en <https://news.northseattle.edu/sites/>

Entrevisté a Michele Wallace para la edición de marzo de 2013 de la revista *EBONY*, para el número dedicado a la creciente presencia del pensamiento del feminismo Negro *on line*: «el feminismo negro se hace viral». Una de las cosas de las que hablamos en nuestra maravillosamente extensa entrevista (que, por supuesto, fue reducida a un par de píldoras digeribles para la versión en papel) fue la manera en la que su identidad feminista podría haber tenido repercusión en sus relaciones románticas y cómo consecuentemente nunca ha tenido hijos.

Pensé este asunto largo y tendido cuando concluimos nuestra conversación telefónica y no estuve de acuerdo con ello. Michele Wallace tiene muchos hijos: tiene a Joan Morgan, dream hampton, Mikki Kendall, Feminista Jones, Mychal Denzel Smith, Trudy, Marc Lamont Hill, R. L'Heureux Lewis-McCoy, Brittney Cooper, Rahiel Testafamariam –y, si no soy otra cosa en este mundo, soy hija de Michele Wallace–. Es más, las diferencias entre «Las Vidas Negras Importan» y el Nacionalismo Negro que Wallace atravesó con su crítica en 1979 dejan claro, en mi opinión por lo menos, que nuestro mundo es mejor gracias a la valentía de *Macho Negro*, aunque este fuese un libro muy adelantado a su tiempo.

Aunque quizás no estaría de acuerdo con algunas pensadoras feministas que vendrían después de ella (y viceversa), creo profundamente que nos hemos beneficiado en gran medida de la capacidad de Wallace para decir audazmente que el patriarcado Negro existe, que es real, que es una cosa cuantificable y que las mujeres Negras se han visto perjudicadas por ello. Hemos

---

[news.northseattle.edu/files/blacklivesmatter\\_Herstory.pdf](https://news.northseattle.edu/files/blacklivesmatter_Herstory.pdf) [última visita: 19 de marzo de 2018].

podido dar rienda suelta a nuestras palabras gracias al reconocimiento de Wallace de que los Derechos Civiles, y movimientos como *Black Art/Black Power* [*Arte Negro/Poder Negro*], requerían injustamente una «super» mujer Negra que les calzara sus botas y eligiera sus peinados afro para así apoyar y proteger la existencia del Macho Negro sin ningún tipo de expectativas de igualdad de condiciones ni de ser merecedoras de liberación.

Mi amiga y compañera Cherrell Brown, una hermana activista que se convirtió en una cara visible más del movimiento contra las brutalidades policiales de Nueva York, habla a menudo sobre el poder de *nombrar* cosas: la importancia de disponer del lenguaje para poder comunicar los traumas y las opresiones. Wallace hizo un trabajo de «nombramiento» maravilloso en este libro, un trabajo de identificación de estos dos arquetipos y estructuras destructivas que han sido una tremenda barrera entre el pueblo Negro y la libertad: el arquetipo restrictivo, sexista, del Macho Negro y la Supermujer Negra a la que Ntozake Shange describió como «inmune al dolor».

El valiente y audaz testimonio que Michele Wallace hizo en 1979 no recibió el reconocimiento que se merecía en su época. Espero que ahora estemos mejor capacitados para apreciarlo.

Jamilah Lemieux  
Nueva York, 2014



## AGRADECIMIENTOS

Ninguna persona es una isla. Cursi, quizás, pero cierto. Mucha gente ayudó a que este libro viera la luz. Me gustaría dar las gracias a todos los que pueda. Ante todo, agradezco el unánime e inquebrantable apoyo de mi familia y me gustaría extender este agradecimiento especial a mi padre, Earl Wallace, por su legado de valentía, rebeldía y creatividad; a mi hermana, Barbara; a mi abuela, Willy Posey; y a mi padrastro, Burdette Ringgold, por enriquecer inconmensurablemente la colección de experiencias de las que he extraído muchas de mis observaciones sobre las mujeres y los hombres negros.

Con dieciocho años, conocí a Pat Mainardi, Robin Morgan y Kathy Sarachild, todas ellas jóvenes feministas en aquel momento. Cada una de ellas contribuyó enormemente a mi pensamiento feminista más temprano –Pat durante aquellos veranos infinitos de Vermont, cuando discutíamos sobre teoría feminista, sobre política en general y sobre arte e historia en

particular; Kathy, como mi editora en *Women's World* y Robin, como admiradora temprana de mi poesía–.

Quizás no ha habido ninguna figura más importante para mi desarrollo como escritora que Mark Mirsky, mi profesor favorito en el City College, quien se convirtió en mi mentor y en uno de mis mejores amigos. Me formó el ojo crítico y me enseñó cómo escribir. Igual que Frances Louis, Jack Kroll, Donald Barthelme, Earl Rovit y Faith Sale, que me ayudaron en la tarea de hacerme escritora.

Para este libro en particular tengo que agradecer a Marie Brown, Margo Jefferson, Alice Walker, Bob Miner y Michael Wolffe, a todos ellos, que gastaran su tiempo en leer mi manuscrito en sus diversas etapas y que me brindaran sus consejos.

También me gustaría dar las gracias a mi agente, Maxine Groffsky, y a mi editora, Joyce Johnson, que ha ido mucho más allá de lo que exigía su deber y que, además, es una editora maravillosa.

Estoy agradecida a Clayton Riley, Naomi Sims, Eartha Kitt, Henri Ghent, William T. Williams, Nelson Canton y a Barbara Knight, quienes aceptaron amablemente participar en entrevistas, a pesar de que decidiera finalmente no incluirlas en el libro.

Y, finalmente, me gustaría dar las gracias a Donald Brown simplemente por sostener mi mano durante gran parte del proceso de la escritura y a Una Ellman, que me ayudó a superarlo todo y mantenerme entera.

A la autora y a la editorial les gustaría reconocer su agradecimiento por el permiso de usar el siguiente material con derechos de autor.

*Against Our Will*, escrito por Susan Brownmiller: Copyright © 1975 por Susan Brownmiller. Reimpreso con permiso de Simon & Schuster, sección de Gulf & Western Corporation [edición en castellano: *Contra nuestra voluntad*, trad. de Susana Constante, Barcelona, Planeta, 1981].

*Soul on Ice*, escrito por Eldridge Cleaver: Copyright © 1965 por Eldridge Cleaver. Usado con permiso de McGraw-Hill Book Company [edición en castellano: *Alma encadenada*, trad. de Francisco González Aramburu, México, Siglo XXI, 1971].

«Dr. Feelgood», escrita por Aretha Franklin: © 1967 Pronto Music, Inc., y 14th House Music. Usado con permiso.

*Black Feeling, Black Talk-Black Judgement* [Sentimiento negro, lenguaje negro-juicio negro], escrito por Nikki Giovanni: Copyright © 1968, 1970 por Nikki Giovanni. Con permiso de William Morrow & Company.

*The Dead Lecturer*, escrito por LeRoi Jones. Reimpreso con permiso de Grove Press, Inc. Copyright © 1964 por LeRoi Jones [Edición en castellano: *El conferenciante muerto*, trad. de Niní Rivero y Martín Micharvegas, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1970].

*Home [Hogar]*, escrito por LeRoi Jones: Copyright © 1965 por LeRoi Jones. Con permiso de William Morrow & Company.

*The White Negro*, escrito por Norman Mailer. Reimpreso con permiso de G.P. Putnam's Sons from *Advertisements for Myself* por Norman Mailer. Copyright © 1959 por Norman Mailer [Edición en castellano: *El negro blanco*, trad. de Isabel Vericat, Barcelona, Tusquets, 1973].

«What the Black Woman Thinks About Women's Lib» [Lo que opina la mujer negra sobre la liberación de

las mujeres], escrito por Toni Morrison: © 1971 por The New York Times Company. Reimpreso con permiso.

*for colored girls who have considered suicide/when the rainbow is enuf* [para chicas de color que han considerado el suicidio/cuando el arco iris es suficiente], escrito por Ntozake Shange. Reimpreso con permiso de Macmillan Publishing Company, Inc. Copyright © 1976, 1977 por Ntozake Shange.

Una parte de este libro apareció en la revista *Ms Magazine*.

(...) Yo afirmo que el principio más firme de desarrollo reside en la elección humana. Los hijos de Judá tienen que elegir que Dios puede escogerlos de nuevo. El tiempo mesiánico vendrá cuando Israel quiera implantar la insignia nacional. El Nilo se desbordaba y lo inundaba todo: el egipcio no podía escoger la inundación, pero eligió trabajar y hacer canales para las aguas fructíferas, y Egipto se convirtió en la tierra de maíz. ¿Acaso el hombre, cuya alma se sitúa en la realeza del discernimiento y la resolución, negará su rango y dirá: «Soy un observador, no me pidas que tome decisiones»? Esta es la blasfemia de los tiempos de hoy. El principio divino de nuestra raza es la acción, la elección, la memoria decidida. Contradigamos la blasfemia, y contribuyamos a mejorar nuestro futuro y el futuro del mundo; no renunciemos a nuestro mejor don al decir: «Hagamos como si no estuviéramos entre las naciones»; al contrario, acojamos nuestra heredad plenamente, reclamemos la fraternidad de nuestra nación, y llevemos a ella una nueva fraternidad con las naciones de los gentiles. La visión está allí; será realizada.

George Eliot, *Daniel Deronda*<sup>8</sup>

---

8 Eliot, George, *Daniel Deronda*, trad. de Jacinto Forment, Madrid, Homo Legens, 2010, pp. 684-685.





## INTRODUCCIÓN: CÓMO LO VEÍA ENTONCES, CÓMO LO VEO AHORA

A principios de 1978 apareció una serie de artículos en *The New York Times* sobre los cambios en la comunidad negra desde 1968. Abarcaban el Movimiento por los Derechos Civiles, el Movimiento Negro y la situación económica y social de los negros de hoy. Ni una sola vez mencionaban la aportación de las mujeres negras al Movimiento por los Derechos Civiles. El artículo hablaba de tres Américas: la blanca, la de clase media negra, la negra pobre. Ninguna mención especial se hizo al hecho de que la América pobre consiste en gran parte en mujeres y niños negros. Parecía que estas mujeres y estos niños no existían.

La historia de este periodo ha sido escrita y seguirá escribiéndose sin nosotras. El imperativo es claro: haremos la historia o seguiremos siendo sus víctimas.

En 1978, concluí el libro *Macho Negro y el mito de la Supermujer* con estas palabras. Me es imposible volver a este libro sin la convicción de que la importancia de las mujeres negras como categoría perceptible está siendo rutinariamente borrada debido a la manera en la que el Movimiento de Mujeres y el Movimiento Negro eligen marcar sus objetivos y rememorar sus historias.

En aquel momento, la dificultad se encontraba en que se suponía que no se podía hablar de opresión racial y de opresión sobre las mujeres al mismo tiempo. Ahora, con el éxito de Alice Walker y *El color púrpura*, y la institucionalización virtual de la investigación feminista multicultural en EEUU (gracias al trabajo de June Jordan, Adrienne Rich, Barbara Smith, Audre Lorde y bell hooks), esta dualidad no debería ser tan problemática.

Sin embargo, los medios convencionales todavía cometen este básico error a diario, proporcionándole a esas combinaciones de racismo y sexismo un poder añadido con el que hacer su trabajo sucio. En el ámbito del discurso dominante, percibir la opresión de las mujeres y la opresión negra como áreas mutuamente excluyentes da lugar al mito de la sociedad daltónica y al mito de la igualdad de géneros. Salvo algunos enfoques convencionales esporádicos sobre el «racismo» o el «sexismo» –encontrándose los dos muy estrechamente definidos y delimitados para implicar que, en la mayoría de los casos, los blancos no distinguen diferencias entre razas o géneros–, la farsa de que cualquiera que lo intente puede llegar a ser feliz y rico en EEUU continúa.

Asimismo, estos mitos sirven además para disimular la incapacidad estructural del discurso *mainsstream* para reconocer que la opresión sobre las mujeres y la opresión racial, a veces, se pueden observar como combinaciones que crean una tercera y completamente diferente categoría de problemas en relación con la mujer negra o la mujer de color. Existe una suposición más: que las mujeres de color son de alguna forma una «minoría» demasiado pequeña como para ser conceptualizada. Sin embargo, lo que es realmente imposible

de conceptualizar, en el ámbito del discurso dominante, es el hecho de que las mujeres de color constituyen, en realidad, la mayoría del mundo.

Hoy en día parece revelador el hecho de que extrajera mi ejemplo final –sobre la manera en la que las mujeres negras estaban siendo metafóricamente privadas de sus derechos por parte del Movimiento de Mujeres y el Movimiento Negro, de un artículo de *The New York Times*– de un periódico que ahora considero un documento histórico de la tradición blanca falocéntrica por excelencia. *The New York Times* es la voz clave de esa marca de humanismo liberal: aunque todavía no es raro pensar que hablar de «raza» es automáticamente «racista» entre hombres blancos de izquierdas en EEUU, ver o constatar la diferencia de color es «racista».

Este tipo de sensaciones son vestigios de etapas anteriores del anti-racismo. Sin embargo, lo que me preocupa es que esta gente no se da cuenta de que de esta manera se convierten en instrumentos de la «invisibilidad» que Ralph Ellison describió tan bien, aunque imagino que él no pensaba que se tratara de un problema ideológico. No solo veo la «invisibilidad» como un problema ideológico, sino que la considero la etapa final del racismo y la más dura de combatir. El hecho de que incluya conjunciones no solo del racismo con el sexismo, sino también conjunciones de la explotación capitalista con la heterosexualidad obligatoria, también hace que sea todavía más difícil de diagnosticar. Sospecho que este tipo de conjunciones no pueden ser resueltas de ninguna forma. Más bien tienen que desahacerse, examinarse y desarmarse.

Hoy entiendo todo esto como un problema de representación. Mi punto de vista de entonces era que los negros habían sido sistemáticamente privados de

la continuidad de su cultura africana por medio de la opresión de la esclavitud y del racismo, y por la segregación que siguió, pero también por la integración y la asimilación, que le denegaron el conocimiento de su historia de lucha y la memoria de sus costumbres culturales autóctonas. Durante el proceso de asimilación, integración y acomodación, los negros han adoptado principios culturales y valores relacionados con la sexualidad y el género de los blancos. Esto no solo hizo que, inevitablemente, los hombres negros fueran sexistas y misóginos, sino que también provocó que el auto-odio completamente disfuncional de las mujeres negras se convirtiera en algo inevitable.

Para mí, decir que los hombres negros odiaban a las mujeres negras o viceversa era simplemente un añadido para decir que la gente negra se odiaba a sí misma. La mitología consecuente era realmente la extensión y el intercambio de estereotipos blancos sobre la inferioridad negra. Dictaba que los hombres negros definirían su masculinidad (y, de ahí, su «liberación») en términos de características masculinas superficiales: la sexualidad demostrable; las habilidades físicas; la capacidad de un comportamiento guerrero. Las mujeres definirían su feminidad (o su «liberación» –que por otro lado no era un movimiento–) en cuanto a la falta de estas mismas características superficiales masculinas –precisamente porque el mito de su inferioridad, el estereotipo de lo negro femenino, siempre las había retratado como seres excesivamente sexuales, físicamente fuertes y guerreras–. Uno de los mitos lo denominé «Macho Negro» y el otro, «La Supermujer».

Los argumentos que hicieron famoso mi libro –que el Macho Negro y las relaciones interraciales ayudaron a destruir la eficacia política del Movimiento por

los Derechos Civiles y el Movimiento *Black Power*; que los hombres negros y las mujeres negras se odiaban entre ellos— eran todos puntos menores de una argumentación más amplia que iba realmente sobre el nacionalismo negro con cara feminista y autodeterminación femenina negra. Hoy creo que el mayor fracaso del libro fue que no entendía los problemas inherentes al nacionalismo como estrategia liberadora para las mujeres. Simplemente creía que los hombres dejaban a las mujeres de lado porque realmente no se les había ocurrido hacer otra cosa. No entendía que la lucha nacionalista daba por sentada la devaluación de las aportaciones de las mujeres, pero también al mismo tiempo de los gays o de cualquiera que no encajara en el perfil de guerrero noble o de personaje ilustre.

Ya me había dado cuenta de que lo que mucha gente definía como conceptos revolucionarios no eran para nada revolucionarios, sino más bien reaccionarios. Lo que no entendí fue lo difícil que es conceptualizar siquiera una revolución eficaz, esa suerte de revolución que puede realmente llegar a cambiar nuestros apriorismos económicos y políticos globales, inhumanos y desiguales.

Hice uso de la historia, la literatura, la sociología, la autobiografía y el periodismo para sostener mi argumentación, aunque entonces no reconocí que ninguno de estos campos me ofrecería una ventana transparente al mundo, sino que todos ellos son más bien modos discursivos y como tales son propensos a la desviación hacia la «ficción». Por consiguiente, si entonces hablaba sobre las mujeres negras que hicieron historia y de las que se escribía, ahora creo que es más importante que las mujeres negras «escriban» sus propias historias, ya

que el poder de escribir la historia de uno mismo es lo que parece ser la esencia de hacer la historia.

Si lo tuviera que hacer todo de nuevo, ya no sostendría que el Macho Negro fue el factor crucial de la destrucción del Movimiento *Black Power*, no porque ya no crea que es así en cierto sentido –y sin duda ninguna fue cierto en el mundo que yo habitaba–, sino porque se trataba de una afirmación imposible de corroborar en el nivel de los datos sociológicos, históricos o periodísticos. Si decir que un cierto machismo del hombre negro contribuyó a la miopía y el fracaso del Movimiento *Black Power* puede ser una acertada interpretación de sucesos, existen otras interpretaciones igualmente válidas –por ejemplo, que la policía y la represión de la CIA fueron también factores que contribuyeron al fracaso del movimiento–. Por otra parte, desde otra perspectiva (aunque yo no la comparto necesariamente), la Lucha de la Liberación Negra no solo se puede considerar sin principio ni fin, sino también en constante crecimiento y declive, normalmente invisible para el discurso dominante, prácticamente desde que los negros se convirtieron en esclavos en las Américas.

Mi crítica del Movimiento *Black Power* se basaba en una percepción limitada que tenía sus fuentes primordialmente en los medios de comunicación convencionales, en mis lecturas de literatura escrita por escritores blancos como Norman Mailer y Tom Wolfe y, más importante, de escritores negros como Richard Wright, Ralph Ellison, James Baldwin, Amiri Baraka y Eldridge Cleaver. Lo que aprendí de esta perspectiva es mucho más importante que lo que muchos de mis críticos han estado dispuestos a reconocer.

El análisis de los medios nunca ha sido el enfoque de los Estudios Negros o de los intelectuales negros más conocidos. Sin embargo, es imposible imaginar los logros del Movimiento por los Derechos Civiles o del Movimiento *Black Power* sin la innovación tecnológica de las noticias de las siete de la tarde, que continuamente traían a nuestras casas imágenes del enfrentamiento más reciente entre la policía y los manifestantes del Sur por los Derechos Civiles. Y, a pesar de que los escritores masculinos negros no estaban de moda como grupo (al contrario que las escritoras negras), fue el escritor masculino negro el que estableció los cimientos del pensamiento Liberador Negro, en la medida en que una cosa así existió. De hecho, el fuerte impulso anti-intelectual de la retórica del *Black Power* (que describo como «Macho Negro») fue uno de sus puntos más débiles. Sin embargo, mis argumentos estaban completamente arraigados en la lectura de la literatura, la cultura popular y los medios.

Mi perspectiva sobre este tipo de cuestiones se ha trasladado de la preocupación sobre «lo que realmente pasó» –nunca podré saber lo que realmente pasó en la mayoría de los sucesos del Movimiento por los Derechos Civiles y del *Black Power*, ya que no estuve allí– a la preocupación sobre las políticas de interpretación, más precisamente sobre quién escribe la historia de los sesenta y cómo el conocimiento del «pasado» determina el poder en el «presente». En la mayoría de los casos, quien escribe la historia de los años sesenta es el hombre blanco de izquierdas.

Desde la perspectiva de los participantes negros, la documentación histórica más importante de los años sesenta fue la serie de documentales televisivos del PBS *Eyes on the Prize* y los libros posteriores de John

Williams, el periodista de *Washington Post*. Como era previsible, esta versión de acontecimientos minimizaba tanto la contribución de las mujeres como la historia sobre cómo el Movimiento de Mujeres, el Movimiento por la Paz y el hombre blanco izquierdista salieron de la Lucha por los Derechos Civiles. Sin embargo, lo que me sorprendió realmente fue lo mucho que estos documentales seguían lo que las cadenas de televisión ya habían instituido como importante en sus coberturas iniciales del movimiento. Dado que la serie *Eyes on the Prize* se apoyaba enormemente en el material de archivo disponible y no hizo un intento real de subvertir ese contexto, la poca interpretación que había (como si se acercase a una «ventana transparente al pasado») era intensamente falocéntrica, elitista y exclusivista.

En realidad, me gusta la historia sobre el heroísmo, el sacrificio y el coraje en la comunidad negra, sobre el Norte y el Sur, que *Eyes on the Prize* cuenta. No obstante, si una cree, como lo creo yo, que el objetivo de la narrativa histórica consiste en ayudarnos a entender el presente, entonces la historia de *Eyes on the Prize* es simplemente incapaz de cumplir esa tarea.

Si *Macho Negro* da la impresión de que yo creía que las parejas interraciales constituían el punto de inflexión en el Movimiento por los Derechos Civiles, debo decir que esta ya no es mi convicción –en caso de que alguna vez lo fuera–. Quería indicarlo como un aspecto sintomático de mi ambiente cambiante, como mujer joven negra en Nueva York. Una vez más, la cuestión esencial es lo que esto nos puede decir sobre las interpretaciones. Por ejemplo, las parejas interraciales apenas eran mencionadas en la mayoría de las historias oficiales negras o blancas (masculinas) de los sesenta. Son, más bien, las mujeres negras o blancas

–Susan Brownmiller en *Contra nuestra voluntad* (1975), Alice Walker en *Meridian* [Meridiano] (1976), Sara Evans en *Personal Politics: The Roots of Women’s Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left* [Políticas personales: las raíces de la liberación de las mujeres en el Movimiento por los Derechos Civiles y la Nueva Izquierda] (1980), Paula Giddings en *When and Where I Enter: The Impact of Blacks on Race and Sex in America* [Cuándo y dónde entro yo: el impacto de los negros en las cuestiones de raza y sexo en EEUU] (1981)– las que se toman en serio estas cuestiones, por lo que nos pueden contar sobre las vidas de mujeres corrientes y su acceso, o su falta de posibilidad de acceder, al poder y a la realización.

En cuanto a la cita que adornaba la cubierta del libro y que causó tanta conmoción:

Estoy diciendo (...) [que] existe una profunda desconfianza, si no odio, entre el hombre negro y la mujer negra que ha sido alimentado en gran parte por el racismo blanco, pero al mismo tiempo por la casi intencionada ignorancia de una parte de los negros sobre la política sexual de su experiencia en este país.

Me atengo a ella solo hasta el punto en el que también es posible decir que existe una profunda desconfianza, si no odio, entre hombres y mujeres judíos, u hombres y mujeres italianos, u hombres y mujeres portorriqueños, u hombres y mujeres asiáticos, que ha estado siendo alimentada en una gran parte por el antisemitismo o anticatolicismo u orientalismo o por la intolerancia cultural, pero al mismo tiempo por la casi intencionada ignorancia de una parte de los judíos o italianos o irlandeses o portorriqueños o asiáticos sobre la política sexual de su experiencia en

este país. Solo en la medida en la que ese odio sexual es propio de otros grupos étnicos, es también propio de afroamericanos.

Esta afirmación no es tan ridícula como puede parecer en un principio. Creo que hasta cierto punto es verdad que a medida que los hombres de un grupo étnico se convierten en clase media, en gente culta y acomodada en EEUU, de manera inconsciente, pueden llegar a estar resentidos con las mujeres de clase obrera de la generación anterior –más precisamente con sus madres– que se quedan atrás y que pueden llegar a representar psicológicamente para ellos la antigua usanza antes de la asimilación y el éxito. En la medida en que son capaces, puede que intenten casarse con una mujer lo más alejada posible de esta figura. En el caso de un hombre negro exitoso, puede que esta mujer ni siquiera sea negra, igual que en el caso de algunos hombres exitosos judíos ella no es judía, en el caso de algunos hombres italianos ella no es italiana, etcétera. No obstante, gracias al Movimiento por los Derechos Civiles esto ya no es un crimen.

Además, hay muchos hombres negros que quieren mujeres negras y viceversa, aunque esto no lo sabía en la época en la que escribí *Macho Negro*.

*Macho Negro* fue muy criticado por la idea de que hacerse estadounidense significaba convertirse en una especie de imitación de una persona «blanca» y, a partir de ahí, auto-odiarse. Tampoco creo ya en esto. Más bien, comparto la opinión de James Baldwin y Henry Louis Gates (en el libro «*Race*», *Writing and Difference* [«Raza», escritura y diferencia]) de que la diferencia racial es esencialmente mitológica y, en gran parte, ideológica. A pesar de que la negritud es algo que, con todo derecho, podemos decir que hemos experimentado en una gran

variedad de maneras concretas, no es una categoría esencial que podamos empírica o biológicamente distinguir de otras experiencias raciales. Solo tiene sentido si lo observamos desde el punto de vista arqueológico (después del libro de Michel Foucault, *La arqueología del saber* y del de Houston Baker, *Blues, Ideology and Afro-American Culture* [Blues, ideología y cultura afroamericana]), como discurso o como serie de discursos referentes a la matriz de las condiciones materiales, relaciones sociales, cuestiones económicas, políticas y culturales –empezando por la aparición del comercio de esclavos africanos en el siglo XVII y continuando hasta hoy en día–.

En este contexto, la blancura, más que cualquier otra denominación racial, es la invención de la ideología estadounidense; la manera de combatir el miedo al «otro» desde dentro o el terror ante los polisémicos y poli-vocales yoes a través de diferentes políticas sociales. De ahí que querer ser «blanco» sea una fantasía ideológica, construida socialmente, pero aun así completamente imposible de conseguir, como querer estar libre de pecado. De todas formas, mientras haya gente blanca queriendo ser blanca, me parece muy probable que vaya a haber gente negra que quiera ser «blanca» o, más concretamente, gente negra que no quiera ser «negra» u «otra». En cuanto a querer ser «negro», esto siempre se ha desarrollado como un fenómeno heterogéneo.

Con respecto a la cuestión de si debemos o no preocuparnos específicamente por establecer una relación entre nuestro comportamiento cultural presente y los patrones culturales africanos, todavía creo que una actividad así vale la pena. A pesar de que me atraen y convencen enormemente las argumentaciones postcoloniales de Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri

Spivak y Trinh Minh-ha, no creo que puedan agotar ni de lejos lo que es posible decir sobre nuestra relación con «otros mundos» más allá de la hegemonía de Occidente.

Lo que ellos han hecho, en mi opinión, ha sido problematizar la noción de «patria» o la de «cultura indígena». Los afroamericanos, al fin y al cabo, no son inmigrantes, aunque siempre hayamos considerado a quienes llegan ahora desde el Caribe y de África como parte de nosotros. Como grupo, hemos estado más tiempo en las Américas que cualquier otro, excepto los indios. Además, la cuestión sobre si nuestra «patria» en África debe o no ser un factor crucial de nuestra cultura o de nuestro discurso ha sido un tema controvertido entre los intelectuales afroamericanos desde el siglo XIX o incluso quizás desde antes.

En mi opinión, el asunto más importante es que históricamente hemos seguido creando formaciones culturales alternativas que no solo cuestionan y subvierten el discurso dominante, sino que también refutan la viabilidad del discurso institucionalizado y mercantilizado dominante. El asunto más importante no es si esta actividad proviene de nuestra experiencia de esclavitud, segregación y opresión o de los precedentes culturales de sociedades africanas anteriores o de alguna combinación de ambos aspectos. Lo más importante es la oportunidad que parece ofrecer para reflexionar de manera contra-hegemónica sobre la función de la cultura.

Desde que escribí *Macho Negro*, la disponibilidad de los materiales sobre la historia y la literatura de las mujeres blancas y negras durante la esclavitud –la Reconstrucción, el Movimiento por los Derechos Humanos y el Movimiento de Mujeres– cambió enormemente. No solo hemos presenciado la aparición de los Estudios de

la Mujer Negra: desde 1979 los Estudios de la Mujer y los Estudios Negros se convirtieron en discursos académicos e intelectuales prominentes. Cuando la crítica del libro me hizo sentirme desinformada, en 1980, volví a Yale, graduándome primero en Estudios Afroamericanos y luego en Estudios Americanos. A pesar de que mi interés principal siempre había sido la literatura, en los estudios literarios se hacía hincapié en la deconstrucción y la teoría, y por eso me centré en la historia.

Lo más importante que aprendí en Yale sobre la historia, o sobre la narrativa histórica, fue que siempre ha sido escrita por alguien en particular y que, a partir de ahí, nunca ha podido ser del todo «verdadera» en el sentido factual de la palabra. Para que sea «verdadera» en cualquier sentido utilizable en el presente, la «historia» tiene que ser dialógica; tiene que encontrar estrategias innovadoras para tener en cuenta las voces e interpretaciones contradictorias. El hecho de que probablemente a la literatura se le ha dado mejor hacer esto que a la «historia», a la que por norma general le gusta aferrarse a su estatus de Gran Narrativa, me proporcionó un renovado interés por la literatura. He escrito y he continuado reescribiendo la novela que nadie quería publicar: la historia sobre las experiencias que tuve publicando *Macho Negro*. A partir de entonces me encontré enormemente interesada por conocer mejor los criterios del valor literario.

Mientras enseñaba escritura y literatura afroamericana, leí mucho sobre el campo de los estudios culturales, la crítica literaria y el cine feminista, al igual que sobre la crítica televisiva y artística. Desde entonces, por fin he finalizado el Máster en Literatura Afroamericana y Crítica Literaria en el City College de Nueva York donde también trabajo como profesora

adjunta de inglés. No es que me sienta obligatoriamente más inteligente o más adulta que cuando escribí *Macho Negro*, pero sí entiendo mejor la relación entre mi historia personal y la Historia. Aunque ya no me guste, todavía quiero que la gente lea mi libro.

En realidad, creo que lo que en principio más me atrajo al feminismo fue su crítica implícita de la familia. Apoyada por el Informe Moynihan<sup>9</sup> y otras fuentes autorizadas, la sabiduría convencional se basaba en que las familias negras eran del todo diferentes de las blancas. Si hubiera leído este material cuando escribí *Macho Negro* y *el mito de la Supermujer*, las advertencias de Wilhelm Reich sobre la opresión familiar como elemento que sentaba las bases para el autoritarismo político y la imagen de R.D. Laing sobre la manera en la que ciertas familias creaban casi automáticamente niños esquizofrénicos habrían resumido de mejor manera mis intuiciones más aterradoras sobre cómo funcionaba la familia independientemente de la raza.

En aquel momento había leído algo de Freud, Reich, Laing o incluso el libro de Juliet Mitchell, *Psicoanálisis y feminismo*, de 1974, que desde entonces me ha ayudado a acercarme a esta materia. Fue la históricamente divertida versión de las familias blancas estiradas de Nueva Inglaterra –creada por un humorista del *New Yorker*, James Thurber, en la que personalidades dispares chocan constantemente sin escucharse unos a otros– la que mejor remató lo que yo veía cuando pensaba en «la familia».

En aquel entonces veía la familia convencional como una cámara de torturas diseñada para oprimir y

---

9 Daniel Patrick Moynihan fue un sociólogo estadounidense conocido por este controvertido documento sobre las raíces de la pobreza de los negros en EEUU. Wallace hará numerosas referencias a este informe a lo largo del presente libro.

reprimir a las mujeres. Nunca había entendido por qué las feministas estadounidenses no estaban más interesadas en la manera en la que la familia, en concreto, y las relaciones personales, en general, cumplen el papel crucial de reconciliar a las mujeres especialmente con nuestra posición en la vida. Más concretamente, nuestros padres, que fueron domados por sus padres, tienen que domarnos a nosotros. Es su deber doloroso el de ser los primeros en hacernos entender qué es lo que podemos realmente esperar conseguir en esta vida y en ayudarnos a entender qué es imposible. En todo caso, eso es todavía más cierto en la familia «minoritaria» o en la familia negra. En mi opinión, de eso realmente va la obra de August Wilson: *Fences* [Barerras]. El modelo más sugerente que nos ofrece la historia tiene menos de ciento cincuenta años: es en la familia de esclavos en la preguerra del Sur donde la madre esclava pega a sus hijos para prepararles para el látigo del Amo y quizás, en el caso de las niñas, para prepararlas para las caricias del Amo.

He dado clases de escritura autobiográfica a mujeres de mi edad y mayores en el Centro de Educación de Trabajadores (un centro adscrito a la CCNY) en Nueva York. Su lucha por escribir sus propias historias es siempre una lucha entre sus madres –y algunas veces sus padres– y ellas mismas. La mayoría es capaz de ver el lado de sus padres en cualquier incidente de su infancia temprana mejor de lo que pueden ver su propio lado. Es difícil para ellas siquiera recordar haber tenido sentimientos propios como niñas. Lo único que pueden recordar es lo que sus padres sentían, lo que sus padres insistían en que deberían sentir. La escritura autobiográfica puede contribuir, en parte, a reivindicar el yo de la infancia, a reconocer su falta de culpabilidad.

Sin embargo, para muchas mujeres es casi imposible hacerlo en escritos sobre sus vidas más tempranas. En cambio, insisten en que no vale la pena mirar atrás; que sí, sus padres fueron muy estrictos y crueles, pero es más importante no estar criando a sus hijos de la misma manera en la que fueron criadas ellas. Hablan con sus hijos. Les defienden cuando son injustamente acusados. Les quieren abiertamente. O, por lo menos, eso dicen.

Estoy convencida de que la única manera de evitar repetir los errores del pasado es discutir sobre ellos abiertamente. Independientemente de si se tratara de naciones, familias o individuos, la capacidad de hablar con tus vidas pasadas es la única cosa que hace posible que creas en ti misma o en cualquier otra persona. Libertad, liberación, felicidad y satisfacción no vienen «naturalmente». Más bien se tiene que luchar por ello, momento por momento, en contra de la ola de institucionalización, mercantilización y represión.

En *El mito de la Supermujer*, que fue la parte del libro más difícil de escribir con diferencia, hablo del conflicto entre mi madre y yo, y de mi estancia en el reformatorio cuando tenía diecisiete años. Usando esta historia como base, he llegado a una cierta variedad de conclusiones con respecto a la viabilidad del feminismo en la comunidad negra.

Lo que todavía quedaba por resolver era mi relación con mi familia desde la posición de escritora y de mujer. En aquel entonces, me era muy difícil reconocer que mi vida familiar era seriamente problemática. Únicamente admitía que las relaciones entre hombres y mujeres, y entre madres e hijas en la «comunidad negra», estaban contaminadas por la sombra amenazante de la vida normal «blanca» estadounidense, tal

como se la proyectaba en los medios y en la cultura popular. Siendo eso estrictamente cierto, ahora creo que el alcance del problema es mucho más amplio. El problema no residía en la familia negra, sino en la familia; no solo en la cultura «negra» o «blanca», sino en el hecho de que la diversidad cultural estadounidense es considerada como algo superficial de lo que tenemos que deshacernos. Lo que ha ayudado a aclarar esta situación es la manera en la que la «familia» y los valores tradicionales son reiteradamente defendidos por la derecha para construir su oposición a los cambios progresistas, desde el derecho al aborto hasta los Derechos Civiles (de negros, gays, latinos y asiáticos) hasta los derechos a prestaciones sociales y el derecho a la libertad de expresión.

No es solo que no estaba suficientemente informada para sostener una tesis como esa, sino que todavía no había encajado mi vida con lo que había aprendido, con lo que entendí que era verdaderamente mi conocimiento del mundo. Eso ocurrió en parte debido a que todavía estaba renegando de mi vida, renegando de las excepciones y de las contradicciones que se planteaban a lo que en aquel entonces eran mis opiniones como feminista. Quizás la decepción decisiva fue el hecho de haber creado una imagen de mí misma como hija de clase media negra criada dentro de toda la seguridad de la clase media de mi contraparte blanca de Scarsdale, un lugar en el que nunca había estado, pero que me parecía fascinante imaginar como representativo de exactamente los mismos peligros que la vida en Sugar Hill, en Harlem.

En esta etapa de mi vida mencioné a menudo en mis escritos que mi padre fue adicto a la heroína y que murió de una sobredosis cuando yo tenía trece años.

Sin embargo, fui incapaz de contar esa historia cuando escribí *Macho Negro*. Había interiorizado de tal manera que debía avergonzarme de lo que yo era y de lo que era mi padre, que muy pocos amigos míos sabían algo de él. Lo que me enseñaron a decir, y lo que dije en el libro, fue que mi padre era músico clásico y de jazz, y que murió en un accidente de coche. De mi padrastro, que era trabajador en una cadena de montaje en General Motors y que fue quien moldeó realmente mi concepción de los hombres, dije lo mínimo posible.

En los años cincuenta, mientras todavía estaban en la universidad, mi padre Earl, músico de jazz, y mi madre Faith, artista, se casaron en secreto. Crecieron juntos en Sugar Hill, en Harlem; sus madres trabajaban juntas cosiendo en las fábricas del centro de la ciudad y estuvieron saliendo desde que Faith tenía diecisiete años. Sin embargo, mi abuela Momma Jones era tan estricta con Faith que esta, a pesar de tener ya veinte años, no le dijo que estaba casada hasta que una noche llegó tan tarde que Momma Jones le amenazó con pegarle una paliza. Después de eso, Faith y Earl, que tenían muy poco dinero, pasaron un tiempo viviendo en Brooklyn, un tiempo viviendo en casa de Momma Jones y un tiempo en casa de mi otra abuela: Momma T. Después de algo más de dos años, Earl y Faith tuvieron dos hijas: mi hermana Barbara y yo. Mientras tanto, la adicción a las drogas de Earl, algo muy de moda en el círculo de músicos de jazz que él frecuentaba (Sonny Rollins, Jackie McLean, Max Roach, Abbie Lincoln, Bud Powell), empeoró. Finalmente, después de cuatro años de matrimonio, cuando yo tenía dos años, ella se divorció de él a causa de las drogas.

A partir de entonces, pasamos a vivir con mi abuela Momma Jones, cuya casa estaba en Edgecombe

Avenue, directamente al lado del edificio de viviendas en el que vivía mi otra abuela, Momma T. Mi padre visitaba a menudo a Momma T, así que habría tenido muchas oportunidades de verle si mi madre no me lo hubiera prohibido –a pesar de que no se vio capaz de explicarme por qué no podía verle hasta que tuve seis años–. Sin embargo, todavía le veía casi cada vez que se me permitía visitar a Momma T, pero aun así no llegué jamás a conocerle. No creo que el conocimiento obtenido con el paso de los años sobre la adicción a las drogas, los músicos de jazz, el racismo y la alienación negra masculina de los años cincuenta llegue nunca a llenar el vacío creado por su ausencia. No me di cuenta de que le quería hasta que murió. O, mejor dicho, de que no podía no quererle.

Cuando mi tío, que también fue adicto a las drogas, vino a vivir a casa de mi abuela después de pasar un tiempo en la cárcel, nos mudamos de nuevo a las viviendas sociales de «renta media» del Bronx, llamadas St. Mary's, para que así tampoco tuviéramos la oportunidad de conocerle a él.

El hombre que sí llegué a conocer fue mi padrastro Birdie, quien había sido amigo de mi padre desde que eran adolescentes. Él también había crecido en Edgecombe Avenue, pero nunca terminó la secundaria ni fue a la universidad. Salió con mi madre desde el momento en el que dejamos la casa de mi padre y, de hecho, fue él quien nos trasladó de la casa de Momma T a la casa de Momma Jones a través de los techos de los dos edificios contiguos. Estaba ahí en Navidad con el árbol y los regalos. Nos llevaba a la biblioteca, al cine y al parque mientras mi madre se dedicaba a sus estudios en la universidad y luego al posgrado. Era amable, gracioso y le gustaba llevarnos de paseo por el barrio

antiguo y contar a todo el mundo que éramos sus hijas. Eso era especialmente divertido, ya que tenía una tez muy clara y parecía blanco, mientras que nosotras éramos todo lo contrario.

En mayo de 1962, cuando yo tenía diez años, Faith se casó con Birdie y se mudó a vivir con nosotras. Lo recuerdo como una pesadilla sin fin, casi desde el primer día. Su propia infancia había sido infernal –a pesar de que no hablaba así de ella–. Lo contaba como si fuera una broma y como si se mereciera el trato que había recibido. Su madre le dejó en el hospital porque no se podía permitir pagar la factura. No volvió a por él. Su tía le crió con la ayuda de su marido, que trabajaba en una oficina de correos. Ella era una alcohólica violenta que pasaba los días entrando y saliendo del psiquiátrico. Se emborrachaba periódicamente y le echaba fuera en mitad de la noche. Él pasaba la noche durmiendo en el pasillo o en el tejado. Con una vida como aquella, no resultaba sorprendente que dejara la secundaria cuando cumplió dieciséis años y consiguiera un trabajo, a pesar de que siempre decía que había sido un tonto por haber dejado el colegio.

Después de casarse con mi madre, llegué a verle como una persona impredecible y vulgar. A pesar de que no era violento, yo siempre pensaba que podía serlo. Le tenía mucho miedo. Nunca había oído a nadie decir palabrotas como las que soltaba y ahora creo que, cuando el coche abarrotado de hombres con los que iba paraba en un bar en el camino de vuelta desde Tarrytown a Manhattan, también él debía de beber demasiado, lo cual explicaría su conducta errática. Cuando me hice mayor, bebiendo con él me di cuenta de que su estado de ánimo podía cambiar radicalmente cuando bebía.

Tenía reglas y normas sobre la manera en la que se debía mantener la casa. Mi hermana y yo no podíamos entrar en el dormitorio de mis padres, no podíamos comer en el salón, teníamos que fregar y secar todos los platos (mi madre no hacía las tareas de casa), teníamos que estar en la cama horas antes de que él llegara. Él trabajaba en el turno de noche en General Motors y, cuando volvía a casa, aproximadamente a las tres de la madrugada, a menudo nos despertaba a todas, mi madre incluida, si creía que sus reglas no se estaban cumpliendo. Insultando y gritando, se dedicaba entonces a perseguir a mi madre por la casa y la amenazaba con pegarla a ella o a nosotras. Al final se tranquilizaba y solo quería hablar. A veces, si no íbamos al colegio al día siguiente o si era verano, salía a comprarnos helado o algún tipo de merienda. Entonces nos contaba historias de su infancia y de cómo le trataron. Nos decía lo afortunadas que éramos.

Tuve mi primera experiencia sexual poco después de que Faith y Birdie se casaran, mientras iba al colegio en un tren elevado que pasaba en frente de nuestro edificio. Un hombre, cuya cara nunca había visto y de cuya raza no me acuerdo, me metió mano. Estaba demasiado aterrorizada para protestar. Él no dijo una sola palabra.

No recuerdo haber hablado nunca de sexo con mi madre. Por otro lado, mi padrastro pocas veces hablaba de otra cosa. La manera en la que nos hablaba de ello era mediante historias, muchas veces muy graciosas, sobre su propia tendencia a aprovecharse de las mujeres incautas cuando era joven. El propósito de estas conversaciones, que a él le encantaba hacer muy explícitas, era hacernos saber que no se puede fiar una de los hombres: solo querían una sola cosa y sería

mucho mejor procurar que nunca la consiguieran. Si de todas formas insistíamos en tener sexo, debíamos usar un preservativo, que él llamaba «impermeable».

Durante aquellos años, él y mi madre cortaron muchas veces, pero al final siempre volvían a estar juntos. La idea de mi madre era que necesitaba el apoyo económico y su «mano dura» para criarnos. A pesar de que era y todavía es una artista brillante y feminista, debo reconocer que nunca he entendido esta actitud. Ciertamente, desde aquellos tiempos (de los que no he descrito lo peor), él fue cambiando poco a poco; incluso se ablandó. Sospecho que hoy en día se arrepiente de haberse portado así en aquella época, a pesar de que nunca lo haya dicho. Quizás es por eso que ha tardado tanto en admitir definitivamente que se ha convertido en un hombre distinto, ya nunca más será el hombre que me aterraba.

Cuando empecé a salir con chicos, como adolescente en Harlem, no esperaba encontrar y no encontré mejores hombres que mi padre o mi padrastro. Esperaba encontrar y encontré hostilidad, rabia, competición, violencia, falta de honestidad, misoginia e ignorancia. Estas experiencias tenían mucho que ver con mis «teorías» sobre los hombres negros y sobre las relaciones entre mujeres y hombres negros desde mi perspectiva de feminista negra. La historia que he contado no hace que esas «teorías» sean menos ciertas o inciertas. Simplemente las hace menos globales. No estoy diciendo que no existan algunos hombres negros por ahí que sean malvados con las mujeres y, de hecho, veo esa maldad como un problema político en nuestra comunidad. Lo que digo es que en aquella época no era realmente consciente de que existía otro tipo de hombre.

Cuando escribí *El mito de la Supermujer*, mi agente y mi editor me advirtieron sobre el extremo riesgo que iba a suponer para mí contar la historia de mi internamiento en el reformatorio cuando tenía diecisiete años. De hecho, habría sido arriesgado, o por lo menos transgresivo, si hubiera contado la historia completa de los alborotos familiares que llevaron a que me internaran ahí. Sobra decir que se trataba de un asunto mucho más complicado e importante que lo que conté en el libro. Solo en los últimos años he empezado a salir en defensa de esa niña pequeña, a escuchar su historia en vez de ponerme del lado de mi madre o en contra de ella. No es algo fácil de hacer ya que, durante años, a través del miedo, fui aprendiendo a ignorarla y descartarla.

En ese hogar católico tuve algún tipo de revelación que me permitió convertirme en feminista. Creo que ha tenido que ver con escuchar a esa niña pequeña dentro de mí en forma de otras niñas pequeñas que estaban siendo claramente maltratadas, descuidadas y desfavorecidas. Estaba bastante segura de que yo misma nunca había sido maltratada, descuidada y desfavorecida, de que lo que sea que me hubiera pasado era completamente culpa mía. Hoy no estoy tan convencida de ello. Es mi propia historia lo que quiero escuchar ahora, pero solo estoy empezando a hacerlo. Mientras tanto, parece casi imposible convencer a muchas mujeres negras de que esto es importante, a pesar del éxito de las obras escritas por mujeres negras en el mercado. Históricamente hablando, no es nada inusual que resulte vergonzoso y difícil para las mujeres negras contar sus historias.

La primera novela de una mujer negra fue *Our Nig* [Nuestro negro], de Harriet Wilson, escrita en 1860.

Describía la manera racista en la que fue tratada trabajando como sirvienta contratada en el norte. Creyendo que no podía permitirse ofender a los abolicionistas blancos, quienes insistían en que el enemigo era la clase esclavista del sur, solucionó el problema escribiendo una «novela» sobre un personaje llamado «Frado». Por tanto, su relato autobiográfico se tradujo a tercera persona y, tal y como admitió la propia escritora, omitió «intencionadamente lo que en gran medida podía avergonzar a nuestros buenos amigos anti-esclavistas en casa». La madre blanca de Frado, una mujer soltera, la abandonó de niña. De adulta, Frado se casó con un falso fugitivo de la esclavitud, que también la abandonó. Estas particularidades «realistas» rompieron con las convenciones sentimentales de la ficción femenina del siglo XIX y, a partir de ahí, ayudaron a que su obra quedara condenada a la oscuridad. Cuando escribí *Macho Negro*, el libro de Wilson era completamente desconocido. Fue en 1983 cuando el crítico literario afroamericano Henry Louis Gates Jr. lo redescubrió y ayudó a que se publicara en una nueva edición.

Siento que hoy simpatizo mucho más con otras dos escritoras negras del mismo periodo y a las que menciono extensamente en *Macho Negro*: Harriet Jacobs y Charlotte Forten Grimke. Mientras en aquella época las criticaba a las dos por sus escrúpulos victorianos poco naturales y auto-despreciativos para las mujeres negras, la crítica literaria afroamericana nos ha permitido verlas de una manera completamente diferente hoy en día.

En la introducción a la edición comentada de *Incidentes en la vida de una esclava*, Jean Fagin Yellin afirma que efectivamente Jacobs sí escribió su propia historia en vez de, como se pensaba antes, dictarla

a la abolicionista blanca Lydia Maria Child. Esto la convierte en la única escritora negra que realmente escribió su propia historia esclava en la tradición de Frederick Douglass y tantos otros escritores, antiguos esclavos negros. Cuando nos paramos a pensar en ello, empezamos a ver el sentimentalismo de su texto con otros ojos. Para poder contar la historia de su vida como esclava y de su posterior fuga, Harriet Jacobs no tuvo otra alternativa que reconocer de forma pública que había tenido relaciones sexuales voluntariamente con un hombre fuera del matrimonio. Fue precisamente por los signos de su reticencia –su uso de seudónimo, su implementación de convencionales tácticas decimonónicas de la ficción femenina y su insistencia en el hecho de que había conseguido escapar de la lujuria de su cruel amo– por lo que la erudición literaria negra denigró el valor y la autenticidad de su narrativa durante tantos años.

Hasta hace poco tiempo, Charlotte Forten Grimke también estuvo completamente perdida para nosotros, como chica negra de clase media del siglo XIX, un descubrimiento de Ray Allen Billington a través de la edición condensada de sus diarios en 1953. Unos diarios más completos no se publicaron antes de 1988, en la colección *The Schomburg Library of Nineteenth Century Black Women Writers*, de nuevo editada por Henry Louis Gates, Jr. La sensible introducción de Brenda Stevenson a esa edición y el texto ampliado muestran a Forten como una joven mujer cuya madre murió cuando era tan solo un bebé y cuyo padre la abandonó cuando era prácticamente una niña. A pesar de que nació de la unión de las dos mejores familias abolicionistas de la Filadelfia negra, apenas

subsistió económicamente durante la mayor parte de su vida. Sufría de enfermedades respiratorias y casi siempre estaba demasiado enferma para trabajar. Su ambición fue hacerse poeta, pero sus necesidades económicas le impusieron su oficio de profesora, un trabajo que no le gustaba demasiado a pesar de que todavía era un privilegio excepcional para las mujeres negras de aquella época. Su interesante familia negra abolicionista parece haberla causado al mismo tiempo dolor y bienestar, pero no debería sorprender que Charlotte, que era profundamente religiosa y abnegada, pocas veces se permitiera escribir con detalle sobre sus problemas. La única persona a la que realmente criticaba es a ella misma.

Mi objetivo al escribir esta nueva introducción a *Macho Negro y el mito de la Supermujer* ha sido hablar sobre las razones por las que mis opiniones han cambiado y sobre cómo llegué a escribir algunas cosas que escribí en 1978. Ha sido mucho más difícil de lo que me esperaba. Cuando releí el libro por primera vez, preparándome para escribir este texto, mi respuesta visceral inmediata fue destruirlo para que así nadie lo leyera nunca más. ¿Cuántas escritoras negras en el siglo XX, XIX o incluso XVIII han pensado y hecho exactamente eso?

Quería destruir el libro porque mi deseo de conseguir algo más en la vida que mi estatus marginal como escritora negra era demasiado palpable en estas páginas. Repitiendo obsesivamente los estereotipos de las mujeres negras y de los hombres negros, quería librarme de ellos para siempre. Sin embargo, esto me ha sido posible solo un poco más de lo que les fue posible a Harriet Wilson, Harriet Jacobs y Charlotte Forten. No obstante, quizás si empezamos

a reclamar nuestras propias palabras y nuestros propios sentimientos dentro de la esfera pública, aprovecharemos los medios de re-producción de nuestra propia historia y la libertad se convertirá en posibilidad en un sentido en el que nunca lo ha sido antes.

Michele Wallace  
Nueva York, 1990



# 1

## PRIMERA PARTE: MACHO NEGRO

Se enfrentan el Negro y el Africano sobre un abismo de trescientos años, una alienación demasiado grande como para ser superada en una tarde de buena predisposición, demasiado intensa y con demasiados dobles filos como para quedar atrapada en un discurso. Esta alienación hace que el Negro reconozca que es un híbrido. No solo un híbrido físico: en todos los aspectos de su vida traiciona la memoria de la casa de subastas y el impacto de un final feliz. En los estadounidenses blancos ve reflejadas –repetidas, pero en un tono más alto– sus tensiones, sus terrores, sus sensibilidades. Borrosamente y por primera vez, la naturaleza de los papeles que han jugado en las vidas y la historia mutua empieza a obtener una perspectiva. Ahora él es el hueso de sus huesos, la carne de sus carnes; ellos se amaban, se odiaban, se obsesionaban y se temían entre sí y su sangre está en su tierra. Por lo tanto, él no los puede rechazar, ni pueden separarse jamás.<sup>10</sup>

### 1

Se podría decir que la escuela New Lincoln School de Nueva York era el sueño de un integracionista radical. Una institución privada pequeña, con unos quinientos estudiantes del tercer al duodécimo grado,

---

10 Baldwin, James, «Encounter on the Seine: Black Meets Brown», en *Notes of a Native Son*, Nueva York, Dial, 1995.

ubicada en la frontera misma del gueto –North Street, Central Park North–, atrapada entre el Harlem negro por el Oeste y el Harlem portorriqueño por el Este. Los profesores eran en su mayor parte WASPs<sup>11</sup> bienintencionados. Durante un tiempo hubo un director negro. El alumnado fue principalmente judío –un batiburrillo de niños de artistas, intelectuales y simples capitalistas–. Una cuarta parte de los niños eran negros, en su mayor parte de clase media, junto con unos pocos ingenuos de semi-guetos, que tenían becas parciales o completas. Todos y cada uno de ellos llevaban sus uniformes de pantalones vaqueros. Todo el mundo usaba los autobuses del transporte público –algunos yendo al sur hacia los porteros y el follaje del Park Avenue mientras otros se dirigían hacia los destinos del norte más lejano, en las profundidades del refugio de tugurios repletos de bares e iglesias improvisadas–.

Entré en la New Lincoln School en 1963, en séptimo grado, y congenié relativamente bien. Por supuesto, había racismo, pero solía ser extremadamente sutil. La actitud de la New Lincoln sobre ciertas cosas que podían provocar un claro racismo era bastante relajada. Todos los años, por ejemplo, por lo menos un grupo de chicas negras salían con los chicos blancos. Parecía que solo de vez en cuando los estudiantes negros se sentían molestos por ello. El espectáculo de chicas negras adulando a chicos blancos se veía, quizás con razón, como una señal de la fiebre blanca; incluso entonces se consideraba de mal gusto mostrar abiertamente aquellas preferencias. Cuando escaseaban los cotilleos, los negros debatían con fervor sobre el asunto. Sin embargo, en gran medida, si no eran completamente ignoradas

---

11 *WASP*: White Anglo-Saxon Protestant: acrónimo de «blanco, anglosajón y protestante».

por todos, las parejas interraciales se toleraban al menos en silencio.

No obstante, por aquel entonces no teníamos conciencia negra. El Movimiento por los Derechos Civiles estaba presente en gran parte de nuestras vidas, pero todavía no había desafiado la noción de supremacía blanca. Sugiriendo que era mejor estar cerca de los blancos que no estarlo, que la moralidad de los blancos no era inferior, sino simplemente indolente y necesitaba una apertura de ojos, el Movimiento por los Derechos Civiles se había condenado, a nuestro entender, a la categoría de más-o-menos-lo-mismo. El Movimiento todavía no se inmiscuía en la frustración de nuestras vidas cotidianas. Incluso en la ejemplar escuela New Lincoln, los niños negros se negaban a comer sandía cuando se les servía para comer.<sup>12</sup> No éramos negros –la palabra todavía se consideraba un insulto–; éramos simplemente niños blancos de segunda. Durante las discusiones en clase sobre la raza todavía nos revolvíamos en nuestras sillas y nos referíamos a nosotros mismos como *coloreados*. Por lo demás, no nos referíamos a nosotros mismos de ninguna otra manera.

Fue especialmente difícil para mis compañeros de clase y para mí identificarnos con la lucha por los privilegios de sentarse en las barras del almuerzo e ir al colegio junto a los blancos, ya que tendíamos a dar estos privilegios por sentados. La resistencia pasiva también nos dejaba perplejos, quizás porque nosotros y nuestras familias solo habíamos participado en ella en una forma menor en el norte de la ciudad durante años y no habíamos conseguido con ello más que la sospechosa distinción de ser tolerados por los blancos –en caso de

---

12 En la cultura estadounidense existe el estereotipo racista de que los afroamericanos tienen una preferencia especial por el consumo de sandías.

que nos portásemos bien-. O quizás podía ser el hecho de que el Movimiento por los Derechos Civiles servía solo para reforzar nuestra sensación de culpa, empeorar la ya dolorosa conciencia de que los otros, los más pobres, los negros menos cultos, sufrían en nuestro lugar.

La cobertura en las noticias sobre los negros del Movimiento por los Derechos Civiles, cada vez más regular, –como el bombardeo de iglesias y de autobuses llenos de niños negros que iban al colegio– servía para romper con nuestra sofisticación superficial sobre las relaciones sociales con los blancos. El extremadamente visible sufrimiento de los negros en el sur y la valentía con la que lucharon se volvieron más inmediatos para nosotros. La Ley de Derechos Civiles se promulgó en 1964 y la Ley de Derecho al Voto en 1965. Nuestra posición había cambiado. Nosotros, los niños negros de la New Lincoln, empezamos a ganar algo que nunca habíamos tenido: la identidad, más allá de ser residentes representativos del lado perdedor de las películas de Tarzán, más allá de ser el objeto de los eternos chistes de bronceados. Ya no éramos fantasmas, sino mártires. Si parecíamos malvados, no era porque no tuviéramos ese día nuestra ración de manitas de cerdo<sup>13</sup> o porque «los negratos se ponen así a veces», sino porque éramos víctimas de racismo –palabra que antes no había estado nunca presente en nuestro vocabulario–. Si sonreíamos, no era porque los negratos eran unos despreocupados de la vida, sino por nuestra superioridad moral.

De todas formas, no fue el espectáculo de las noticias de la tarde, sino la aparición de un fenómeno curiosamente asociado, lo que nos hizo descubrir más que cualquier otra cosa que un nuevo día estaba

---

13 *Pigfoot*: referencia a los restos del cerdo que los blancos les dejaban, tradicionalmente considerada una comida característica de los negros del sur.

llegando. Chicos negros en la New Lincoln empezaron a salir con chicas blancas. En las calles podíamos ver cada vez más parejas interraciales de chicos negros y chicas blancas.

1968 fue el año que revolucionó la manera en la que los negros eran considerados en este país. El SNCC, una organización integrada y no violenta de estudiantes que luchaba por la paz y el amor fraternal, se convertiría en el *Snick*<sup>14</sup> nacionalista exclusivamente negro del *Black Power*. El SNCC fue fundado por estudiantes negros de la Universidad de Shaw en Raleigh, Carolina del Norte, en 1960 y fue conocido durante su trayectoria con los Derechos Civiles por su estilo dramático en la organización comunitaria. Hasta 1964, el número de miembros subió de dieciséis a ciento ochenta y la mitad de ellos eran blancos. Aparte del más visible liderazgo de los hombres negros, las mujeres negras jugaron un papel importante, como fue el caso en la mayor parte del Movimiento por los Derechos Civiles. Sin embargo, tanto las mujeres negras como las mujeres blancas se dedicaban a una cantidad desorbitante de tareas como mecanografía, hacer cafés, tareas domésticas..., además de otras obligaciones. Las mujeres negras y las mujeres blancas podrían haber luchado contra esta desigualdad si un hecho concreto no les hubiera vuelto mutuamente antagónicas. Durante el verano de 1964, cientos de mujeres blancas de clase media se desplazaron hacia el sur para tomar parte en el Movimiento y, en un número considerable de casos, para tener aventuras con hombres negros. Algunas de estas mujeres fueron presionadas para tener esas relaciones (cualquier cosa valía para que no te tacharan de racista) y otras eligieron hacerlo

---

14 *Snick*: manera en la que se pronunciaba coloquialmente el nombre de la organización SNCC.

libremente. Por lo visto, los hombres negros no estaban muy reticentes a esa idea y muchas veces lo desearon. De vez en cuando, estas relaciones perduraban o, por lo menos, eran cariñosas. A menudo eran abusivas. En todo caso, las mujeres negras se sentían excluidas. Cynthia Washington, directora del Proyecto de Libertad de Misisipi en 1964, escribió sobre sus experiencias en el SNCC:

Hacíamos el mismo trabajo que los hombres –organizando las cuestiones del registro de votantes y los asuntos comunitarios en las áreas rurales–, normalmente con los hombres. Sin embargo, cuando por fin volvíamos a alguna ciudad donde podíamos relajarnos y salir, estos mismos hombres salían con otras mujeres. Nuestras habilidades y capacidades se reconocían y se respetaban, pero eso parecía situarnos en una categoría diferente de mujer. Algunos años después, un trabajador del SNCC me dijo que algunas mujeres que participaban en el proyecto le habían hecho sentirse superfluo. Me habría gustado que me dijera eso desde el principio, ya que las distintas maneras en las que se trataba a las mujeres aumentaban definitivamente la tensión entre mujeres negras y blancas.<sup>15</sup>

Poco después de ese verano, las mujeres negras del SNCC se quejaron a los líderes masculinos de que no podrían desarrollar relaciones con hombres negros mientras les fuera tan fácil recurrir a relaciones con mujeres blancas. Ruby Doris Smith Robinson, una mujer negra poderosa dentro del SNCC, participó –y quizás encabezó– en una sentada de protesta a principios de ese año en las oficinas del SNCC denunciando la relegación de las mujeres a tareas de mecanografía y labores administrativas. Dicen que escribió un artículo sobre la posición de mujeres negras en el SNCC. El

---

15 Washington, Cynthia, «We Started from Different Ends of the Spectrum», *Southern Exposure*, IV, 1964.

documento se perdió y nadie sabe con seguridad cuál era su contenido, ya que Robinson murió de cáncer en 1968, pero supuestamente llevó a Stokely Carmichael a responder: «La única posición de las mujeres en el SNCC es boca abajo».

Con la presunta libertad en el horizonte, los hombres negros necesitaban un movimiento que hiciera una separación más clara de las diferencias de poder entre hombres y mujeres, que resolviera de una vez por todas las preguntas persistentes que las mujeres negras empezaban a hacer: ¿Dónde encajamos nosotras? ¿Qué pretendéis hacer con nosotras? Fue tanto la inquieta muchedumbre de trabajadoras de derechos civiles negras como cualquier fracaso del Movimiento por los Derechos civiles lo que llevó a Stokely Carmichael a gritar «*Black Power!*».

El 11 de agosto de 1965 estallaron los disturbios en Watts, la parte negra de Los Ángeles. A la mañana siguiente, el ayudante del jefe de la policía de Los Ángeles, William H. Parker, dijo: «Fue solo una noche para tirar piedras a la policía». Cinco días después, hubo treinta y cinco muertos, otros cuatro mil detenidos y la mayor parte de Watts estaba reducida a cenizas.

El día 29 de mayo de 1966, el portavoz de Harlem, Adam Clayton Powell, en aquel entonces presidente de la Comisión de Educación y Trabajo, dijo en la Universidad de Howard:

Los derechos humanos son un don de Dios. Los derechos civiles son hechos por hombres. (...) Nuestras vidas tienen que servir para implementar los derechos humanos (...) Exigir esos derechos otorgados por Dios es buscar *el poder negro*: el poder de construir las instituciones negras con excelentes logros.<sup>16</sup>

---

16 Stone, Chuck, «The National Conference on Black Power», en Barbour, Floyd B. (ed.), *The Black Power Revolt*, Nueva York, Macmillan, 1968.

Una semana después el presidente del SNCC, Stokely Carmichael, estuvo en Greenville en Misisipi, donde James Meredith, uno de los primeros estudiantes negros que se graduaron en la Universidad de Misisipi, Ole Miss, había empezado su propia marcha desde Memphis hasta Jackson, Misisipi, «para mostrar coraje e inspirar a otros negros». Estaba prácticamente solo cuando alguien intentó asesinarle. Inmediatamente se encontró rodeado por un grupo variopinto de líderes de los derechos civiles: Dick Gregory, Martin Luther King, Floyd B. McKissick y Carmichael. Se inició una lucha entre los cabecillas. Para cuando llegaron a Canton, Misisipi, Carmichael ya había ganado. Los ojos del mundo estaban puestos en él y lo aprovechó al máximo. «*Black Power*», dijo. «Ha llegado la hora de levantarnos y tomar el control. Tomar el control. Quitaos de en medio u os quitaremos nosotros».

Después de aquello, el 3 de septiembre, Powell convocó el Congreso de Planificación de *Black Power* en Washington, al que acudieron 169 delegados de 37 ciudades, 18 Estados y 64 organizaciones. El 1 de marzo de 1967 La Cámara de Representantes depuso a Powell porque rechazó aceptar una condena por injurias en Nueva York.

El 7 y el 8 de abril Carmichael habló en Nashville. La segunda noche los estudiantes de la Universidad de Fisk se amotinaron gritando: «*Black Power*». En la Universidad de Tougaloo en Misisipi, Carmichael habló sobre «la Rebelión de Nashville». Un mes después de su gira por Misisipi, el motín de los estudiantes negros de la Universidad de Jackson State duró varios días. Cuatro días más tarde el tiroteo que se produjo entre los estudiantes negros y la policía en la Universidad de Southern Texas acabó con un policía muerto y tres

policías y un estudiante heridos. Fueron detenidos 488 estudiantes.

El 13 de julio de ese verano Newark continuó justo donde lo dejó Watts. Después de cuatro días, 26 acabaron muertos; 1004, heridos. Otros cuatro días más tarde, el 21 de julio, se convocó el Congreso Nacional de *Black Power* en esa misma ciudad. 1000 personas negras de 26 Estados, 286 organizaciones e instituciones diferentes y dos países extranjeros se juntaron para discutir y definir *Black Power*. A pesar de que figuras tan destacadas de los Derechos Civiles como Roy Wilkins, Philip Randolph y Martin Luther King, o bien rechazaron venir, o bien estaban excluidos, los que se reunieron fueron más que solo un grupo de extremistas militantes. Todos los sindicatos importantes y organizaciones religiosas, políticas y sociales de la comunidad negra tuvieron sus representantes. Dada la diversidad de los grupos que participaron, lo que propusieron fue realmente sorprendente. Solo se aprobó una resolución oficialmente –el *Manifiesto del Black Power*–, que en cierta parte decía:

Por consiguiente, queda resuelto que el Congreso Nacional de *Black Power* patrocine la creación de un Congreso Internacional Negro que se organizará desde las conmovedoras raíces de nuestras gentes y que reflejará un nuevo sentido de poder y revolución floreciendo en las comunidades negras en EEUU y en las naciones negras de todo el mundo.<sup>17</sup>

El Congreso de *Black Power* también adoptó «en espíritu» la resolución de «iniciar el diálogo nacional sobre la conveniencia de la división de EEUU en naciones separadas e independientes, una de las cuales sería la patria de la América blanca y la otra la patria

---

<sup>17</sup> Stone, *op. cit.*

para los americanos negros y proclamó el «derecho a la autodefensa».

El 23 de julio de 1967 los disturbios empezaron en Detroit. Murieron 43 personas, otras 100 acabaron heridas, 7000 fueron detenidas y 5000 se quedaron sin hogar. H. Rap Brown, recientemente designado presidente del SNCC, dijo que los disturbios eran un «ensayo general de la revolución».

Ese mismo otoño las calles de Nueva York presenciaron una explosión de parejas de hombres negros y mujeres blancas. Sinceramente, todo eso me pareció confuso. Era bastante esclavo de las modas liberales blancas creer que si dos personas se querían una a otra tenían derecho a estar juntos, pero ¿iba de eso todo aquello? Todo parecía extrañamente inapropiado y mal sincronizado. En 1967, «negro» era sinónimo de «enfadado», cualquier cosa desde indefinidamente hasta militantemente antiblanco; «negro» era sexy y tenía un potencial ilimitado. ¿Qué quería ahora el hombre negro con una mujer blanca?

El hecho que me convenció de que la situación tenía un sentido más amplio fue la increíble manera en la que la gente lo estaba asumiendo. Algunas mujeres fueron bastante categóricas: querían la polla negra porque era la mejor polla que había. Los hombres blancos, liberales, cultos de clase media, la misma gente que solía ser la primera en pronunciarse sobre cualquier cuestión, mantenían un curioso silencio siempre que les era posible. Por otro lado, parecían sentir que era su obligación consentir las relaciones entre mujeres blancas y hombres negros porque eso significaría que no eran racistas. Incluso el hombre blanco de clase baja tendía a mirar a otro lado. Muchas veces, los hombres negros no conseguían separar su interés por

las mujeres blancas de su hostilidad hacia las mujeres negras. «No aguanto a esa puta negra», solía ser la frase que usaban. Otros hombres negros sostenían que las mujeres blancas les daban dinero, no les menospreciaban y les hacían sentirse como hombres. Y las mujeres negras ni siquiera intentaban disfrazar su rabia y su repulsión, hasta el punto de llegar a ataques verbales o incluso físicos en las calles –ataques a las mujeres blancas o a los hombres negros o a los dos–. Algunas mujeres negras se burlaban cuando veían un hombre negro con una mujer blanca y hacían chistes sobre sus pantalones pesqueros, sobre su cabeza plana o sobre la manera en la que caminaba, cualquier cosa que pudiera sugerir que era deficiente: «Solo los rechazados se arrastran ante el coño blanco». Otras fingían incredulidad: «En serio. Cómo puede elegir antes una mujer blanca cuando las mujeres negras follan mejor, cocinan mejor, bailan mejor, se lo pasan mejor (...)».

Mientras tanto, el año 1967 se nos escapó y llegó 1968. El Dr. Martin Luther King, adelantándose definitivamente a su tiempo, empezaba a moverse el énfasis de los derechos civiles hacia las cuestiones económicas y planeaba la Marcha de los Pobres sobre Washington. En abril, el Dr. King organizó la marcha con un grupo impresionante de trabajadores sanitarios en Memphis. Los basureros llevaban un cartel que decía: «Soy un hombre».

El 4 de abril King fue abatido a tiros y los disturbios empezaron de nuevo, peor que nunca. Rezando, esperando, cantando, mientras todos los blancos estaban fuera. Los disturbios se veían como guerra urbana de guerrillas, el primer paso hacia el derrocamiento total de un gobierno blanco y racista. A nivel cultural todo tenía que pasar por una

remodelación. Poesía negra, teatro, novelas, peinados y ropa brotaban como la hierba en Central Park. Los hermanos, con unos suaves tambores de fondo, hablaban de las preciosas Reinas Negras del Nilo con sus labios carnosos, su piel negra y sus culos grandes. Sin embargo, en el fondo, el «problema» con las hermanas blancas persistía.

Algunas de las hermanas más combativas de la zona residencial te dirían que «el problema» residía en que las mujeres blancas estaban *lanzándose* a los hombres negros y, solo con que dejaran al hombre en paz, este vendría a casa. Además, estaba esa cuestión del matriarcado negro. Todo el mundo quería arrancarle el corazón a Daniel Moynihan y tirárselo a los perros, pero al fin y al cabo algo de razón tenía. La mujer negra estaba fuera de control. Era demasiado fuerte, demasiado dura, demasiado malvada, demasiado castradora. Conseguía todos los trabajos, lo conseguía todo. El hombre negro nunca tenía la oportunidad. No es de extrañar que quisiera una mujer blanca. Necesitaba un descanso. La mujer negra debería ser más sumisa y, antes que nada, mantener su boca grande, negra, cerrada.

Y la mujer negra empezó a hacer precisamente eso. Refunfuñaba silenciosamente para sí misma sobre el hombre negro y la mujer blanca. El Movimiento de Mujeres apareció y ella se fue directamente a recortar su afro y a tener bebés para la revolución. Admirablemente conciencizadas en no dejar que ni una sola palabra de la retórica feminista penetrara su pensamiento, algunas mujeres negras incluso atacaban al Movimiento de Mujeres por su sentimiento de incompetencia, vergüenza y odio hacia las mujeres blancas. Otras limpiaban la casa y freían pollo. Solo sabían que su hombre, el hombre negro, no aguantaría

la insolencia de ninguna chica blanca. Estaban seguras de que volvería a casa. Pero... no tenían razón.

En retrospectiva, sus errores parecen obvios. Que los hombres negros jóvenes, cultos, con facilidad para ascender socialmente, políticamente activos y conscientes se estuvieran interesando por las mujeres blancas no tenía nada que ver con que las mujeres negras o las blancas fueran más dóciles, obedientes o atractivas. La fiebre blanca, que no es otra cosa que el amor por la piel blanca, tenía algo que ver con el asunto, pero ni siquiera eso llegaba al meollo de la cuestión. El hecho de que durante muchos años las mujeres negras estuvieran abiertas y encubiertamente disponibles para los hombres blancos contribuía a la furia con la que algunos hombres negros perseguían las mujeres blancas, pero eso tampoco completaba la historia.

Existía un malentendido entre el hombre negro y la mujer negra, un malentendido antiguo como la esclavitud misma; por fin, se recurrió al pagaré.<sup>18</sup> Aparte de despotricar borracho ocasionalmente en alguna esquina de una calle, el hombre negro se había mantenido admirablemente en silencio durante siglos. El Informe Moynihan, siendo un documento descabellado como era, se unió al ambiente embriagador de la época para soltar la lengua del hombre negro. Este Informe decía que el hombre negro no es tanto una víctima del racismo institucional blanco como una víctima de una estructura familiar anormal, cuya figura principal era la mujer negra trabajadora. Este informe no creó la hostilidad. Simplemente ayudó a que la hostilidad se sacara a la luz. El resultado fue una

---

<sup>18</sup> IOU en el original, acrónimo de *I Owe You* (te lo debo). Literalmente «pagaré», la autora lo utiliza como metáfora del hombre negro como víctima, a la que la mujer negra le debe algo.

explosión mental devastadora sobre las cabezas de las mujeres negras, la acumulación de más de trescientos años de rabia. La mujer negra no consiguió, no pudo defenderse con eficacia. Nadie escribió un informe sobre ella. Era un mundo de hombres. Y la culpa la había silenciado. ¿Qué podía decir ella cuando el hombre negro clamaba que la mujer negra nunca había creído en él, que de hecho le había odiado? No era del todo incierto. Ella no podía negarlo completamente. Incluso la respuesta de que era su madre, que hizo posible su supervivencia, sonaba algo débil y se volvía en contra de ella.

Ahora que se asumía que la libertad, la igualdad, los derechos, la prosperidad, el poder estaban en camino, ella tenía que entender que la masculinidad era esencial para la revolución –incontestable, indiscutida, ilimitada masculinidad–. ¿Acaso alguien podría imaginarse un Che Guevara con pechos? ¿O un Mao con una vagina? Ella simplemente tendría que apartarse del camino. Ya había tenido su momento. La feminidad no era imprescindible para la revolución. O por lo menos así pensaba todo el mundo a finales de 1960.

Estoy diciendo, entre otras cosas, que durante los últimos cincuenta años quizás ha existido una desconfianza creciente, incluso odio, entre los hombres negros y las mujeres negras. Ha sido cultivado no solo por el racismo de los blancos, sino por la casi intencionada ignorancia de una parte de los negros acerca de las políticas sexuales relacionadas con su experiencia en este país.

Según avanzaba el Movimiento por los Derechos Civiles, se prestaba poca atención al análisis de las relaciones históricas entre los hombres negros y las mujeres negras, aparte de aquellos aspectos que

reforzaban la noción del hombre negro de sí mismo como víctima sexual de la tiranía «matriarcal». El resultado fue desastroso. La mujer negra se había convertido en un suicidio social e intelectual; el hombre negro se había vuelto opresivo y poco autorreflexivo.

Es desde esta perspectiva desde la cual el hombre y la mujer negra se enfrentaron al desafío de la Revolución Negra –una revolución que posteriormente se echó a perder y fue distorsionada por la incapacidad de verse entre sí con claridad a través de la niebla de mitos y falacias sexuales–. Continuaron alternando la idealización y la difamación de sus relaciones, descubriendo muy pocas veces de qué estaban hechas en realidad. Eso les costó caro. Para empezar, les costó la unión.

A pesar de que me considero una feminista negra, y esa etiqueta sugiere correctamente que creo que los hombres negros podrían mejorar sustancialmente, todavía me cuesta acusarles solo a ellos. Los hombres negros no han tenido la mayor parte de la responsabilidad al perpetuar la ignorancia con la que se observan hombres negros y mujeres negras entre sí. Sin embargo, el hombre negro, especialmente desde el Movimiento Negro, ha estado en posición de definir a la mujer negra. Él es quien le dice si es mujer o no, y qué significa ser mujer. Y, a partir de ahí, según la desee o no, él determina su destino al mismo tiempo que determina el suyo propio.

A pesar de que originariamente el responsable del dolor de la mujer negra era el hombre blanco, ahora actúan sobre su vida una multiplicidad de fuerzas, y el hombre negro es una de las más importantes. El hombre blanco está en el centro. El hombre negro vive con ella. Él es la cabeza de su iglesia y puede ser el director

de su escuela local o incluso el alcalde de la ciudad en la que vive.

Ella es el caballo de carga que mantiene la casa funcionando, ella es la base de su comunidad, ella cría a los hijos y ella le vota fielmente en las elecciones, va a sus cines, lee sus libros, le ve en televisión, compra en sus tiendas, solicita sus servicios como médico, abogado, contable.

Ella ha dejado claro que no pretende iniciar el Movimiento de Liberación de las Mujeres. Incluso se podría pensar que está satisfecha, pero no lo está. El hombre negro no ha cumplido realmente su parte del trato que hicieron cuando ella aceptó mantener su boca cerrada en los sesenta. Mientras ella se mantenía silenciosamente en su sitio en lo que él se convertía en «hombre», asumió que esto le concedería posteriormente su «feminidad», pendiente desde hacía mucho tiempo; que al final él glorificaría y dignificaría la feminidad negra igual que el hombre blanco había hecho con la mujer blanca. Pero no lo hizo. La rechazó. Involucrarse con las mujeres blancas fue solo la forma más dramática de este rechazo. La rechazó en general. La rechazó porque no pudo hacer otra cosa. La rechazó porque la reivindicación de su masculinidad requería algo completamente diferente de él. La rechazó porque ya era demasiado tarde para hacer una copia exacta de las relaciones tradicionales masculino-femeninas blancas. Y la rechazó porque se sintió justificado en su rabia. Afirmaba que ella le había traicionado. Y ella lo creía, incluso cuando lo negaba. Ella también estaba enfadada, pero al mismo tiempo paralizada por la sensación de que no tenía derecho a estarlo.

De ahí proviene su extraño adormecimiento, su determinación, explícita o no, de mantener

básicamente incuestionable la autoridad del hombre negro y también, aparentemente, el mantenimiento de su apoyo a todo lo que él ha hecho, incluso lo que ha sido abusivo hacia ella. Ella está en manos del Macho Negro y eso ha creado dentro de ella una desolación emocional indescriptible.

El silencio de la mujer negra es un nuevo silencio. Ella lo sabe. Hace no mucho habría sido bastante fácil encontrar mujeres negras que dijeran con seguridad: «El negrata no es más que una mierda». Quizás más concretamente, desde la esclavitud hasta el Movimiento por los Derechos Civiles, ha existido una línea fina, pero continua, de mujeres negras que han empujado a sus hermanas hacia una auto-mejora. Estas mujeres opinaban que ser mujer no le eximía a una de su responsabilidad. Igual que el hombre, la mujer tenía que luchar para liberar a su raza del cautiverio y alzarla. En su época, el interés de la mujer en sí misma no se interpretaba automáticamente como hostil hacia los hombres y hacia su progreso, por lo menos no en el caso de la gente negra. Día tras día, estas mujeres, como la mayoría de las mujeres, dedicaban sus energías a sus maridos y a sus hijos. Cuando encontraban tiempo, trabajaban en las reformas educativas, en medicina, en viviendas y en las comunidades a través de sus organizaciones e iglesias. No sabían en aquel entonces que un día sus actividades se usarían como prueba de que la mujer negra nunca sabía dónde estaba su sitio y de que había luchado vigorosamente contra el hombre negro por su derecho masculino como cabeza de familia.

La mujer negra estadounidense está obsesionada con la mitología que rodea al hombre negro estadounidense. Se trata de una mitología basada en

la persecución real de los hombres negros: hombres negros castrados colgados por el cuello de los árboles; cadáveres de hombres negros flotando boca abajo en el Misisipi; hombres negros con sus genitales sangrientos encajados entre sus dientes; hombres negros limpiando zapatos; hombres negros siendo rechazados en los trabajos una y otra vez; hombres negros observando con impotencia mientras sus mujeres se iban al trabajo para mantener a la familia; hombres negros entre rejas, perseguidos por los guardianes de la prisión y por los policías; hombres negros sin trabajo en las esquinas de las calles, con agujas en sus brazos, con botellas de vino en los bolsillos; hombres negros empujados al frente para ser alcanzados por la bala del enemigo en todas la guerras de EEUU desde la Revolución de 1776; estos fantasmas, representados de una manera todavía más horripilante por su creciente falta de detalles, permanecen acurrucados en el cerebro de la mujer negra. Cada vez que ella empieza a preguntarse por su propia miseria, a pensar sobre la reconstrucción de su vida, a deshacerse de su devoción y de su sensación de responsabilidad hacia todo el mundo excepto hacia sí misma, los fantasmas atacan. Está parada en seco. Los fantasmas hablan con ella. «Tú mutilaste al hombre negro. Tú trabajaste en contra de él. Tú le traicionaste. Tú te reíste de él. Tú le despreciaste. Tú y el hombre blanco».

No solo la mujer negra sigue viendo históricamente al hombre negro como un minusválido, sino que se niega a tomar en serio las diferentes maneras en las que él ha sido capaz de reivindicar su masculinidad y sus capacidades en los últimos años. Dando por sentado que muchos de sus logros de la última década han sido temporales e ilusorios, él ya

no es el patético esclavo machacado (si es que alguna vez fue solo eso). Ha crecido, ha evolucionado y se ha desarrollado como hombre, y, si se le reconoce como hombre, él tendrá que empezar a asumir cierto grado de responsabilidad por lo que le pasa. Pero nada de eso le importa a la mujer negra. Independientemente de si se le otorga el papel de último objeto sexual estadounidense, de rey de la virilidad y la violencia, de amo del arte del gueto de moda o de copia Mickey Mouse del capitalista blanco, ella le compadece. Ella solo ve las masas de hombres negros en paro, yonquis, borrachuzos, reclusos. Ella no ve realmente las masas de mujeres negras empobrecidas y sin trabajo, con sus numerosos hijos tirando de sus faldas, o, si lo hace, ve a estas mujeres y a estos niños solo como una mayor humillación y carga para ese pobre y oprimido hombre negro.

Ella solo ve el mito. De hecho, lo que ve la mayoría de la gente cuando mira al hombre negro es el mito.

La esclavitud americana fue una experiencia deshumanizante para todos los involucrados. Tanto los hombres negros como las mujeres eran forzados a trabajar sin compensación alguna, a vivir en un ambiente completamente controlado por sus dueños y a vivir con el hecho de que sus hijos no podían esperar nada mejor. Estaban obligados a aceptar la cuasi-benevolencia del patriarcado anglosajón en forma de sistema de plantación y el implacable proceso de desculturización que a la larga les privó de la mayoría de las manifestaciones más claras de su origen africano. Además, muchos negros –hombres y mujeres– estaban desnutridos, sobrecargados y eran maltratados físicamente. Aun así, la historia cuenta que el hombre negro sufrió una suerte especial y

particularmente debilitante de denigración porque, como esclavo, no le estaba permitido cumplir con su papel tradicional de hombre, es decir, como cabeza de familia, único proveedor y protector. Aquí quedan algunas versiones de esta historia:

Al niño negro la plantación le ofrecía una imagen paternal poco satisfactoria, aparte de la imagen del amo. El padre «real» no tenía prácticamente ningún tipo de autoridad sobre su hijo, ya que la disciplina, la responsabilidad parental y el control de las recompensas y los castigos estaban en manos de otros; el padre esclavo ni siquiera podía proteger a la madre de sus hijos, excepto recurriendo directamente al amo. De hecho, incluso el papel de la madre era considerablemente más importante para el niño esclavo que el del padre. Ella controlaba esas pocas actividades –el cuidado de hogar, la preparación de la comida, la crianza de los niños– que se dejaban a la familia esclava. En ese sentido, el protocolo mismo de la vida de la plantación eliminó incluso los atributos honoríficos de la paternidad del hombre negro, al que se le llamaba «chico», hasta que, una vez pasados los años vigorosos de su apogeo, se le permitía asumir el título de «tío».<sup>19</sup>

Una vez que las mujeres negras eran traídas al Nuevo Mundo, servían para criar los niños, que se trataban como propiedad y para satisfacer los deseos carnales de los dueños blancos de las plantaciones. Más importante aún, se convirtieron en la figura central de la vida de la familia negra. La única función esencial del hombre negro dentro de la familia era engendrar hijos. El papel de la madre fue mucho más importante que el del padre. Ella limpiaba la casa, preparaba la comida, hacía la ropa y criaba a los hijos. El marido, como mucho, era el asistente de su mujer, su compañero y su pareja sexual. Se le consideraba a menudo como la posesión de la mujer, como lo era la cabaña en la que vivían. Era muy común considerar

---

19 Elkins, Stanley, «Slavery and Personality», en *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life*, Chicago, University of Chicago Press, 1959.

que una madre y sus hijos formaban una familia sin ninguna referencia al padre.<sup>20</sup>

Del hombre negro en EEUU siempre se esperaba que funcionara menos que un hombre; eso se daba por sentado y constituía el peso más horrendo de su esclavización. El hombre blanco liberal siempre ha prometido al negro des-testiculizado cierto avance hacia la masculinidad. En otras palabras, «¡Dejaremos que os crezcan las pelotas de nuevo... algún día! Solo quedaos tranquilos». En la época de la esclavitud, el amo de los esclavos podía acostarse con cualquier mujer negra que pillara. El hombre negro era incapaz de hacer nada para evitarlo; muchas veces era incluso incapaz de mantener a su mujer o a sus hijos a su lado. Uno de los efectos de esa «integración» unilateral fue la creación un odio y una sospecha profunda hacia el hombre negro por parte de cualquier mujer negra que hubiera tenido relaciones con el hombre blanco. Esta sensación todavía existe.<sup>21</sup>

La imagen que se presentaba una y otra vez era la del hombre que es niño, que es una víctima constante de la alianza impía entre su mujer y el enemigo, el hombre blanco. Se trata de una interpretación emocional, pero también ha sido usada por parte del hombre negro contemporáneo para justificar su opresión sobre la mujer negra, para justificar cómo ha pisado el cuerpo postrado de la mujer para su propio progreso. «No te debo nada, mujer negra, porque (1) me has vendido y (2) porque de todas formas siempre ibas por delante». Los hechos son mucho más complicados y ambiguos.

La familia de esclavos estaba constantemente sujeta a perturbaciones por la venta de los niños, del padre o de la madre. Las mujeres negras tenían

---

20 Staples, Robert, «The Myth of the Impotent Black Male», en Chrisman, Robert; Hare, Nathan, *Contemporary Black Thought: The Best from The Black Scholar*, Nueva York, Bobbs-Merrill, 1973.

21 Jones, LeRoi, «American Sexual Reference: Black Male», en *Home*, Nueva York, William Morrow, 1966.

relaciones con sus amos blancos e incluso parían a sus hijos. Es cierto que el padre esclavo no tenía la autoridad tradicional sobre su familia. No podía controlar ni los destinos de sus hijos ni el de su mujer. Por lo general, no podía mantenerlos ni protegerlos. Sin embargo, asumir estos aspectos de la esclavitud como una imagen absoluta significa aceptar que la forma de vida en la comunidad de los esclavos negros era únicamente producto de la opresión blanca.

A pesar de los obstáculos, la familia esclava era muchas veces una entidad estable. Herbert Gutman señala en *The Black Family in Slavery and Freedom*<sup>22</sup> que la mayoría de las familias negras estaban encabezadas por una relación femenino/masculina estable, por un marido y una mujer. Los amos no exigían que los esclavos formaran uniones permanentes, pero incluso así había un gran número de ellas. Ese hecho sugiere que los negros, tanto los hombres como las mujeres, tomaban en serio el matrimonio tradicional y todo lo que este implicaba, incluso la autoridad masculina.

Sí, a los hombres negros se les llamaba «chicos». A las mujeres negras también se las llamaba «chicas». Pero los esclavos se creían «hombres y mujeres». El hecho de que tantas historias de esclavos demuestren un gran apego hacia los padres indica que la relación padre/hijo no se tomaba a la ligera. Tanto a los hijos como a las hijas se les daban nombres de parientes masculinos difuntos o vendidos.

Eugene Genovese, en su libro *Roll, Jordan, Roll* [Fluye, Jordán, fluye], sugiere que, a pesar de la persistencia con la que los blancos insistían en que los negros no eran humanos, los negros encontraban constantemente

---

22 Gutman, Herbert, *The Black Family in Slavery and Freedom*, Nueva York, Random House, 1977.

maneras de ejercer su propia humanidad. Hubo casos de mujeres negras que fueron violadas mientras sus maridos miraban, incapaces de hacer nada al respecto. También hubo casos de hombres que lucharon hasta la muerte para prevenir este tipo de cosas. La mayoría de las mujeres involucradas en uniones interraciales eran probablemente solteras. Y, a pesar de que muchas de ellas se mostraban reticentes, no fue el caso de otras. Algunas consiguieron cierto tipo de ventajas con ello. Un gran porcentaje de la clase de los negros libres era producto de este tipo de uniones. Es imposible decir con qué frecuencia las mujeres negras y los hombres blancos tenían relaciones sexuales durante la esclavitud. No cabe duda de que se trataba de un hecho bastante frecuente, pero no todo fue estrictamente abusivo. También existía cierto contacto sexual entre esclavos negros y mujeres blancas. Los hombres blancos no parecieron obsesionados por prevenir estas relaciones hasta mucho tiempo después.

Los esclavos estaban sujetos a un sistema que les denegaba el derecho a perpetuar sus relaciones sexuales y la vida familiar de la manera en la que podían haberlo querido. Sin embargo, existían ciertas limitaciones a ese abuso, incluso leyes que los dueños de los esclavos registraron para poder defender mejor su posición respecto a que la esclavitud era beneficiosa para los negros. A menudo los negros se apoyaban en estos «derechos» y los convertían en una ventaja propia. Genovese, el autor de esta tesis, es bastante convincente cuando se refiere al tema. También había maneras por las que los negros eran capaces de ejercer una autoridad limitada y de proyectar una imagen de logro negro. Eso estaba disponible tanto para los hombres como para las mujeres.

En realidad, la mujer esclava tuvo cuatro maneras de destacar. La primera fue sobresalir en las labores físicas. En los informes se registran casos de mujeres que podían cosechar algodón más rápido, cargar más, etcétera, que cualquier hombre en miles de kilómetros a la redonda. La capacidad de llevar a cabo trabajo pesado fue de suma importancia en las plantaciones del viejo sur. Mientras que las mujeres más sensibles, delicadas y frágiles sufrían mucho en la esclavitud (y había muchas mujeres así), las mujeres que se mostraban físicamente más fuertes y robustas eran enormemente valoradas en la comunidad esclava.

En segundo lugar, había mujeres que ascendían por encima de la generalidad convirtiéndose en parejas sexuales de sus amos. Algunas veces sus dueños blancos vivían abiertamente con ellas como esposas. Frecuentemente, ellas obtenían la libertad junto a sus hijos tras la muerte del amo. No obstante, este camino estaba repleto de riesgos. En ocasiones, estas mujeres caían víctimas de un tipo especial de abuso, ya que eran vendidas para evitar el escándalo en la comunidad blanca y para evitar la vergüenza de la mujer del amo.

La tercera manera de las esclavas negras para conseguir algún tipo de estatus fue convertirse en *Mammy*. La *Mammy* fue una figura muy odiada en la historia negra y, quizás, con razón. La leyenda cuenta que muchas veces era ella la que controlaba la familia, incluidos sus miembros blancos, que a veces era demasiado leal a su amo y que vigilaba con gran ímpetu su fortuna y su posición. No obstante, también cumplía una función de gran utilidad para la comunidad negra. Podía mediar en nombre de un esclavo y evitar su

castigo, y a menudo proporcionaba información de la casa grande.

La cuarta manera de una mujer negra para diferenciarse de los esclavos comunes era convertirse en criada de la casa con alguna habilidad especial. Podía ser lavandera, tejedora o hilandera y, como buena trabajadora, podía llegar a ser enormemente valorada por su amo. Sin embargo, aquí los documentos muestran de nuevo que era a menudo víctima de un tipo especial de abuso y que sufría bajo la vigilancia constante de su señora.

Las posibles distinciones para los hombres negros eran realmente incluso más impresionantes y más variadas. Para empezar, los hombres podían ser artesanos o mecánicos. Estos hombres se encontraban entre los miembros más respetados de la comunidad esclava y a menudo se les permitía quedarse con un porcentaje del sueldo cuando se les contrataba por sus servicios. En segundo lugar, los hombres negros podían hacerse conductores o supervisores de facto. El conductor negro, otra figura odiada en la historia de los negros, hacía el trabajo de supervisión del correcto desempeño de los esclavos en los campos. A veces se mostraba despiadado. En ocasiones podía forzar a algunas de las mujeres esclavas a tener relaciones con él. No obstante, algunas veces se mostraba indulgente. Claro está, se trataba de una importante herramienta para la clase de los amos, pero también benefició a la comunidad de esclavos mostrándose como ejemplo viviente del hombre negro en posición de autoridad y ayudó a contrarrestar la noción del hombre negro como «chico».

El hombre negro esclavo también podía distinguirse mediante maneras similares a las disponibles para las mujeres esclavas. Por ejemplo, podía hacerse

ayuda de cámara, mayordomo o cochero de su amo. Como tal podía, a lo largo de los años, ganarse una gran confianza y, posteriormente, cierta autoridad. Y, por supuesto, era mucho más común que un hombre, más que una mujer, ganara prestigio a través de sus logros en el trabajo en el campo. Además, los hombres negros consiguieron influencia en la comunidad esclava combatiendo en la Revolución de las Trece Colonias y, luego, en la Guerra de 1812. Muchos esclavos informaban con orgullo de que algunos de sus antepasados habían luchado por su país.

Por último, fueron los hombres en todos los casos quienes planificaron y/o encabezaron las revueltas de esclavos. Aunque las mujeres participaron, todas las conspiraciones esclavas o las propias rebeliones fueron resultado de la iniciativa masculina.

Considerar la esclavitud americana con cualquier tipo de objetividad es extremadamente difícil, en gran parte porque los registros se han mantenido de manera irregular e inconsistente. Sin embargo, podemos dudar con total seguridad de la suposición de que el hombre negro estaba completamente privado de su masculinidad y despojado de su autoridad sobre la mujer negra. El sistema de la esclavitud hizo mucho por socavar esa autoridad, pero existían ciertos vacíos en el sistema; estos, junto con la fuerza del hombre negro y la determinación de la mujer negra de mantener lo que consideraba que era su papel como mujer, dieron como resultado un hombre negro con una «masculinidad» desafiada, pero en gran parte intacta. Asumir que el hombre negro fue castrado por la esclavitud significa asumir que tanto el hombre negro como la mujer negra son seres sin ninguna voluntad. Los esclavos y las esclavas crearon un código de comportamiento,

valores y costumbres coherente y, en la medida de lo posible, beneficioso; crearon una cultura, una manera de ver la vida y enfrentarse a ella basada en la fusión de su pasado africano y las realidades impuestas por su experiencia americana –en otras palabras, una cultura afroamericana–.

Aun así, el mito de la castración del hombre negro durante la esclavitud, o por lo menos de la participación conjunta del hombre blanco y la mujer negra en un implacable intento de castrarlo, ha sido alimentado durante más de un siglo junto con el desprecio del hombre negro de la, en gran parte, imaginaria autosuficiencia de la mujer negra. Sin embargo, la presunta dominación de la mujer negra durante la esclavitud no sería suficiente para explicar el alcance total de la ira del hombre negro, especialmente teniendo en cuenta que era bastante incierta. Y en algún momento el hombre negro tuvo que darse cuenta. Más bien su enojo debió de venir, al menos en parte, de que la mujer negra, su mujer, no era su esclava, de que su derecho a esperar toda su devoción y su servicio había sido usurpado. Al fin y al cabo, ella *era* la esclava del hombre blanco.

No cabe duda de que cumplir el papel de patriarca se volvió prácticamente imposible para el hombre negro durante la esclavitud y, después de ello, inconveniente en extremo. Sin embargo, la historia demuestra que los hombres negros y las mujeres negras salieron de la esclavitud en pareja, como maridos y mujeres. Fue sobre todo después de la esclavitud cuando el miedo que los hombres blancos tenían a los hombres negros empezó a alcanzar una de sus formas más lascivas. Fue entonces cuando el mito de la sexualidad del hombre negro, el mito del hombre negro como monstruo sexual,

como amenaza a la feminidad blanca pura, empezó a ganar fuerza. Después del desafortunado periodo de la Reconstrucción vino el auge del Ku Klux Klan, de millones de linchamientos y del esfuerzo colectivo por parte de los hombres blancos por amputar el pene del cuerpo del hombre negro e incapacitarle económicamente para mantener a su familia, a pesar de su libertad legal.

¿Cómo respondió la familia a esta presión? En su mayor parte, continuó a su ritmo de dos en dos, de maridos y mujeres, de familias estables. Y continuaron con su tradicional adaptación, que marcó la evolución de la familia afroamericana desde la esclavitud. Existía una presión del estándar blanco estadounidense, pero también existía un estándar que los estadounidenses negros habían establecido para ellos mismos: entendieron muy bien que no eran blancos. La regla de esclavo, tal y como está descrita por Gutman, contemplaba el matrimonio de prueba, el embarazo al que seguía el matrimonio –contemplaba cierto margen de experimentación sexual antes de asentarse–. Todo esto tenía sus precedentes tanto en las sociedades africanas como en la mayoría de las sociedades agrarias pre-capitalistas. Después del matrimonio, el adulterio se consideraba intolerable. Si era posible, el hombre trabajaba y mantenía a todos. Si no, la mujer también trabajaba. Pero en ningún momento de la historia de EEUU hubo más mujeres empleadas que hombres.

Solo desde que los estadounidenses negros empezaron a aceptar los estándares de la vida familiar, pero también de la masculinidad y la feminidad, adoptados por los estadounidenses blancos, los hombres negros y las mujeres negras empezaron a resentirse mutuamente. Y con el paso del tiempo su cultura, bajo

un ataque constante del enemigo, se veía cada vez más empobrecida y dependiente, quedándose cada vez con menos mecanismos auto-regeneradores.

La reacción del hombre negro americanizado a su incapacidad de ganar lo suficiente para mantener a la familia, su «impotencia», su falta de poder concreto, consistió en la descarga de ese resentimiento en la persona de esa sociedad que menos podía hacer para cambiarlo: su mujer. Su problema residía en que ella no era una «mujer». Ella, a su vez, se fijaba en el ideal estadounidense de masculinidad, así que él cogió la única vía segura que su propia rabia y su frustración acumulada le permitían. Su problema residía en que no era un «hombre». No obstante, ni la opinión del hombre negro ni la de la mujer negra sobre su propia deficiencia y sobre la deficiencia de sus parejas fue uniforme, absoluta o repentinamente descubierta. Los dos continuaron sintiendo una identidad colectiva sustancial. Durante mucho tiempo, su propio estándar afroamericano singular sirvió para fortalecer su sensación de autoestima, pero con el paso de los años los negros empezaron a inclinarse más y más hacia la americanización –en su caso, en otras palabras, el odio generaba autodesprecio–.

Poco a poco, a medida que el hombre negro empezaba a verse a sí mismo tal y como América le había definido, empezó a aceptar la interpretación americana de su experiencia. Donald Bogle, autor de *Toms, Coons, Mulattoes, Mammies & Bucks: An Interpretive History of Blacks in American Films*<sup>23</sup> propone una teoría interesante. Según él, *La cabaña del tío Tom* y más tarde *El nacimiento de una nación* proporcionaron una serie de estereotipos

---

<sup>23</sup> Bogle, Donald, *Toms, Coons, Mulattoes, Mammies & Bucks: An Interpretive History of Blacks in American Films*, Nueva York, Viking Press, 1973.

negros de los que surgieron todas las caracterizaciones posteriores de los negros en el cine de EEUU.

Los estereotipos masculinos eran *Toms*, *Coons* y *Bucks*. Todos conocemos al Tío Tom. Es fiel a los blancos, religioso, trabajador, leal, de confianza, paciente y contenido. El *Coon* es despreocupado, payaso, bufón, niño, listo e ingenioso, pero incapaz de llevar a cabo incluso la tarea más simple sin directrices. Es embustero, astuto e habilidoso. El tercer estereotipo, el *Buck*, hizo su última aparición antes de los setenta en *El nacimiento de una nación*. El *Buck* es el único estereotipo negro sexual. Es brutal, violento, viril, duro y fuerte –y encuentra a las mujeres blancas especialmente atractivas–. Dada su constitución es incapaz de sonreír y rebajarse como el *Coon* o el Tío Tom. Él es la personificación de la amenaza negra a la feminidad blanca o, más importante todavía, a la autoridad y dominación masculina blanca. Bogle nos cuenta que *Buck* es el estereotipo, la pesadilla que los blancos no podían soportar y, a partir de ahí, desapareció y no se le volvió a ver hasta que surgieron las películas negras de los setenta, como *Shaft: Las rojas noches de Harlem* o *Superfly* y otras. Dicho de otro modo, tanto la rebelión como la sumisión estaban determinadas por los blancos.

Una cosa parecida ocurrió en el día a día de la vida del hombre negro. A medida que su americanización era más completa, se le iba condicionando a definir su rebelión en los términos de la pesadilla blanca. Aceptó como adecuado el énfasis del hombre blanco en su sexualidad. Además, aceptó como sinceras las razones del hombre blanco por las que intentaba anular su sexualidad.

El Ku Klux Klan, las masas linchadoras y los legisladores de Jim Crow dijeron que su tarea era prevenir

que el hombre negro violara la feminidad blanca sagrada. En pos de esta misión, miles de hombres negros fueron linchados, asesinados, degradados, y sus casas fueron destruidas. La feminidad blanca sagrada había funcionado como una suposición económicamente necesaria bajo el sistema de la esclavitud. También fue necesario asumir que las mujeres negras eran promiscuas y veleidosas, y no tomaban en consideración a sus hijos mucho más de lo que cerdos lo hacen con sus crías. Por lo tanto, los blancos podían vender niños negros con impunidad. Sin embargo, la mujer blanca sería la madre del pequeño hombre que heredaría la fortuna del hombre blanco. Uno tenía que estar seguro del origen del niño. A partir de ahí, la pureza de la mujer blanca, como la promiscuidad femenina negra, estuvo fundada en su estatus como propiedad. Después de la esclavitud, cuando empezaron los linchamientos, los hombres blancos no podían admitir, con ningún tipo de dignidad, sus miedos sexuales hacia los hombres negros. Pero había buenas razones económicas para perpetuar estos miedos. Cuanto menos había para los hombres negros, más había para ellos. Había mucho menos penes cortados que hombres que no podían conseguir trabajos, a los que se les privaba de poder ganarse la vida. Sin embargo, tal y como al hombre negro se le obligaba a creer, se hacía con el objetivo de proteger a la mujer blanca.

*Thirty Years of Lynching in the United States*<sup>24</sup>, recopilado por la NAACP (Asociación Nacional para el Progreso de las Personas de Color), registró que, entre 1889 y 1918, 3224 personas habían sido asesinadas por las masas linchadoras; 2838 de los asesinatos habían ocurrido en el sur y el 78% de las víctimas eran negras.

---

24 *Thirty Years of Lynching in the United States*, Nueva York, Arno Press, 1970.

Este informe también señaló que «menos de una de cada cinco víctimas de color fueron acusadas de violación o de “ataques a las mujeres”». A pesar de ello, Susan Brownmiller, en su libro *Contra nuestra voluntad*, un estudio sobre la violación en EEUU, señala que el esfuerzo invertido en parar el linchamiento de los negros dirigía una gran parte de su resentimiento hacia esa mujer blanca histérica, frígida, masoquista del sur.

Faltaba una mujer, una discípula vienesa de Freud que probablemente no había ido más al sur que Boston, para proporcionar el argumento. (...) Una vez que la doctora Helene Deutsch pronunció su dictamen sobre la hembra histérica y masoquista, este fue adoptado con sorprendente rapidez por aquellos que deseaban o necesitaban, para tranquilidad de su espíritu, diluir la responsabilidad masculina en lo concerniente al complejo de violación sureño. (...)

El hecho de que los hombres blancos crean tan fácilmente en las fantasías histéricas y masoquistas y las mentiras de las de las mujeres blancas, que afirman que han sido asaltadas y violadas por negros, está relacionado con el hecho de que (los hombres) perciben los deseos inconscientes de las mujeres, la realidad psíquica de estas declaraciones, y reaccionan emotivamente ante ellas como si fueran reales. La situación social les permite descargar sus emociones sobre los negros.<sup>25</sup>

Mediante este tipo de argumentos la izquierda luchó con éxito para erradicar las masas linchadoras y el asesinato institucionalizado de hombres negros en el sur, pero aparecieron también efectos secundarios no deseados. Tal y como señaló Susan Brownmiller, se perpetuaba la falacia de que la denuncia por violación

---

25 Brownmiller, Susan, *Against Our Will*, Nueva York, Simon & Shuster, 1975 [edición en castellano: *Contra nuestra voluntad*, trad. de Susana Constante, Barcelona, Planeta, 1981, pp. 218-219].

casi nunca estaba justificada, ya que las mujeres que denunciaban la violación tenían fantasías masoquistas.

Mientras los blancos sureños continuaban cercando a los hombres negros, linchándolos y juzgándolos en tribunales y dándoles la pena máxima con el sagrado propósito de «proteger a sus mujeres», los liberales nortños, contemplando el desagradable esquema a través de su prisma invertido, veían la imagen de una mujer blanca yacente, gritando «violación, violación».<sup>26</sup>

Pero, más importante todavía, se reforzaba la idea de que el acceso del hombre negro a la mujer blanca era un prerrequisito de su libertad. Estas ideas formaron las mentes tanto de las mujeres blancas que se trasladaron al sur para participar en el Movimiento por los Derechos Civiles como de los hombres negros que las conocieron.

El caso Till se transformó en una lección pedagógica para toda una generación de americanos espantados. Sé cómo reaccioné yo. A los veinte años, y durante los quince años siguientes al asesinato de Emmet Till, cada vez que un adolescente negro me silbaba en una calle de Nueva York profería al pasar una de las diversas variantes de invitación al coito, yo esbozaba mi sonrisa más amable de igualdad y camaradería (yo no era una flor hipersensitiva de feminidad blanca) (...) Después de todo, ¿acaso las mujeres no estaban para flirtear con ellos? ¿Acaso un silbido o un murmurado «puedo tenerte», no eran un cumplido inocente? ¿Y acaso no eran las mujeres blancas en particular quienes tenían que soportar el peso de las enmiendas hechas por hombres blancos al racismo sureño?<sup>27</sup>

Un día vi en una revista la foto de la blanca con la que se dijo que Emmett Till había coqueteado. Mientras miraba

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, pág. 224.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 236-237.

la fotografía, sentí esa opresión en el pecho que experimento cada vez que una mujer me atrae. Me sentía asqueado y enfadado conmigo mismo. Allí estaba la mujer que había causado la muerte de un negro, tal vez porque al mirarla había sentido la misma opresión de la lascivia y del deseo en su pecho, y probablemente por las mismas razones generales que me hacían sentir las a mí. ... Miré la fotografía una y otra vez, y a pesar de todo, y contra mi voluntad, y a pesar de odio que sentía por la mujer y por todo lo que representaba, me seguía atrayendo. Monté en cólera contra mí mismo, contra los Estados Unidos, contra las blancas, contra la historia que había puesto en mi pecho esas tensiones del deseo y de la lascivia.<sup>28</sup>

A partir de ahí, la americanización del hombre negro fue mucho más importante que la mera observación de la desviación de su mujer del ideal estadounidense como afrenta a su masculinidad. Dado que él también había llegado a pensar en sí mismo principalmente en términos físicos, la inaccesibilidad de la mujer blanca simbolizaba una grave limitación de su masculinidad.

En la época en la que Shirley Chisolm presentó su candidatura para la presidencia en 1972, Redd Foxx, comediante negro y estrella de la televisión, hizo un chiste sobre ella. Dijo que en cualquier caso preferiría a Raquel Welch<sup>29</sup> que a Shirley Chisolm. El chiste tuvo una enorme difusión, especialmente dentro de la comunidad negra, y fue considerado gracioso. Hubo algo en ese chiste que hizo que los hombres negros prestaran atención, lo repitieran y lo saborearan.

---

28 Cleaver, Eldridge, *Soul on Ice*, Nueva York, McGraw-Hill, 1965. [edición en castellano: *Alma encadenada*, trad. de Francisco González Aramburu, México, Siglo XXI, 1971, pp. 17-18].

29 Jo Raquel Tejada (Chicago, 1940) más conocida como Raquel Welch, es una actriz estadounidense blanca que recibió el apodo de «El cuerpo» y fue considerada *sex symbol* durante décadas.

Shirley Chisolm fue la primera mujer negra que se presentó a las elecciones a la Presidencia de EEUU. A través de su posición en el congreso, con sus apasionados discursos y su decisión de presentarse a las elecciones, mostró unas agallas que América no había visto en una mujer negra desde Fannie Lou Hamer. Las fuerzas políticas negras existentes en el momento –dicho de otra forma, las fuerzas políticas negras masculinas– no la apoyaron. De hecho, se opusieron activamente a su nominación. El hombre negro de la calle bien parecía completamente enfurecido ante su osadía de presentarse, bien solo indiferente.

Desde entonces me ha desconcertado escuchar a los hombres negros decir que las mujeres negras no tienen tiempo para el feminismo porque el hecho de ser negras es su prioridad. Para ellos, en cuanto a Shirley Chisolm, ser negro ya no era para nada una prioridad. Resultó que lo que realmente pensaban todo ese tiempo era que el hombre negro tenía prioridad sobre la mujer negra. Y no solo él tenía prioridad sobre ella, sino que tenía esta prioridad en su propio detrimento. La prueba reside en el hecho de que, tan pronto como Shirley Chisolm anunció su intención de presentarse, los hombres negros sacaron su artillería pesada y la apuntaron hacia ella. Hicieron lo posible para humillarla, no solo como ser político sino incluso como ser sexual.

El hecho de que los negros lucharan contra Chisolm fue un retroceso para todo el pueblo negro, pero más todavía fue un retroceso para los hombres negros. La reacción de los hombres negros a la campaña de Chisolm, una reacción que ni siquiera intentaron disimular, marcó el punto en el que el Movimiento Negro dio su último aliento como concepto viable. La

hostilidad de los hombres negros hacia Chisolm hizo estallar cualquier ilusión de que los negros pudieran en realidad ser capaces de sostener una idea de sí mismos al margen de la influencia estadounidense racista/sexista, una idea esencial para su autonomía y su dirección interna.

La broma de Redd Foxx reflejó la comparación que los hombres negros estaban haciendo entre mujeres negras y mujeres blancas: la responsabilidad, siempre agobiante, frente a la ilusión de la liberación y la libertad. En cierto modo, cada grupo étnico de hombres quiere liberarse de sus mujeres por razones parecidas. No obstante, aunque los hombres judíos comediantes son famosos por burlarse de lo que en esencia son las características más judías de sus mujeres, nunca se les habría ocurrido a Henny Youngman o a Alan King soltar un chiste respecto a que preferirían a Raquel Welch antes que a Golda Meir,<sup>30</sup> por lo menos no públicamente. Nosotros, los hombres negros, parecía que decía la broma de Redd Foxx, estamos más interesados en acostarnos con Raquel Welch que en tener un presidente negro.

En aquella época, Redd Foxx era una estrella brillante de la NBC, como protagonista de la serie *Sanford and Son*. Hasta donde yo sé, fue crucial económicamente para ellos. Semana tras semana, caracterizaba a los hombres negros como borrachuzos, vagos, estúpidos y extremadamente despectivos hacia todas las mujeres negras, excepto hacia su propia mujer, que estaba convenientemente muerta. Se sintió suficientemente

---

30 Golda Meir (Kiev 1898–Jerusalén 1978) fue una de las 25 personas que firmaron el acta fundacional del Estado de Israel. Tuvo una larga carrera como política sionista conservadora, llegando a ser primera ministra de Israel entre los años 1969 y 1974. Se ganó el apodo de «Dama de hierro» antes de que este fuera aplicado a Margaret Thatcher.

cómodo con que los racistas blancos de EEUU se rieran con ellos comparando las cualidades sexuales de Shirley Chisolm, su principal política negra, y Raquel Welch, la *sex symbol* blanca. No cabe duda de que el hombre blanco estaba muriéndose de risa.

El hombre negro de los sesenta se preguntaba por qué había tardado tanto en darse cuenta de que tenía una cuenta que saldar. Sí, sí, quería libertad, igualdad, todo eso. Pero lo que realmente quería era ser un hombre.

América ha dejado un mensaje dolorosamente claro. Mientras el hombre negro no tenga acceso a la mujer blanca, no será un hombre. Los linchamientos, los asesinatos, las palizas, las leyes de matrimonios mixtos diseñados para mantener al hombre negro separado de la mujer blanca mientras el hombre blanco se servía de la mujer negra crearon en él una enorme sensación de urgencia personal respecto a este último hecho. América no le permitió ser un hombre. Él quería serlo. ¿Qué era lo que más le molestaba a América? El hombre negro y la mujer blanca. Por lo tanto, si él tuviera a la mujer blanca, sería más hombre. Y, a medida que resultaba cada vez más obvio que la América blanca consideraría cualquier intento serio hacia una igualdad social, económica y política como una declaración de guerra total, la mujer blanca/el hombre negro como versión de libertad empezó a cobrar mucho más sentido.

Sin embargo, había más cosas para mantenerle ocupado. En 1965 el Informe Moynihan sobre la familia negra constató que el problema en el caso de los negros no era tanto el racismo blanco, como una «estructura familiar anormal». Esta estructura familiar anormal hizo que fuera casi imposible para los negros beneficiarse

y participar en la estructura estadounidense de poder. Y la característica primordial de esta anormalidad era el «matriarcado», «la mujer negra fuerte», la mujer que tenía casi la misma, o incluso más, educación que el hombre negro, la que trabajaba más frecuentemente que la mujer blanca, la que tenía un mayor porcentaje de profesionales en su nivel, a pesar de que se tratara en la mayoría de casos de enfermeras, maestras y trabajadoras sociales, y no de doctoras, abogadas o jefas indias. Dicho de otra forma, Moynihan estaba sugiriendo que la existencia de algo tan subversivo como es una «mujer fuerte negra» impedía la existencia de un hombre negro fuerte o, de hecho, del «hombre» negro como tal.

El hombre negro reprobó y despedazó este argumento en libros y artículos. Pero esto dejó al descubierto su resentimiento. Moynihan había dado en el clavo. Muchos podrían sostener que un negro promedio no tiene ni la menor idea de lo que está escrito en el Informe Moynihan. Pero prácticamente cualquier persona negra, cuando se le pregunta quién está más oprimido, el hombre negro o la mujer negra, responderá con alguna versión de «bueno, la mujer negra ha estado liberada desde siempre porque podía encontrar trabajo cuando el hombre negro no lo encontraba por ningún sitio». Hubo negros que habrían dicho lo mismo antes de la aparición del Informe Moynihan, pero habría sido más difícil encontrarlos; se habrían mostrado inseguros y reticentes discutiendo contigo la cuestión. Ahora estaban seguros, categóricos en su convicción, y mostraban esta opinión con orgullo, porque estaban diciendo algo por lo que sabían que recibirían el apoyo incondicional de la comunidad negra. Moynihan consiguió eso. Moynihan reveló el horrible secreto del

hombre negro para que todos pudieran verlo: que nunca consiguió arrodillar a su mujer.

En 1966 el hombre negro tenía dos tareas urgentes en sus manos: una mujer blanca en cada cama, una mujer negra bajo cada yugo. De esta sensación de urgencia vino la lucha conocida como «Movimiento Negro», que no era nada más ni nada menos que la lucha del hombre negro por alcanzar su «masculinidad» supuestamente perdida. Y así, América había apretado la soga, aunque en aquella época aún no lo sabía; controlando la percepción que el hombre negro tenía sobre qué se suponía que era un hombre negro, consiguió controlar los propios objetivos de su lucha por la «libertad».

Pero ¿cómo iba a conseguir estos objetivos? ¿A través de la resistencia pasiva, quedándose sentado en el Hotel Barbizon para Mujeres, tumbándose frente a los autobuses que llevaban a las empleadas domésticas al trabajo? Teóricamente la lucha por los Derechos Civiles estaba ganada solo aprobando diferentes tipos de legislaciones de derechos civiles, pero se llevó demasiadas vidas negras. Los negros seguían sin poder ir a sentarse a comer decentemente en un restaurante blanco, porque no se lo podían permitir. Su voto no significaba nada porque no tenían a quién votar. Y, ya como última patada en el culo, la mente del hombre blanco no cambió en absoluto. El hombre blanco todavía veía al hombre negro como «un negrata con la polla grande» que estaba persiguiendo a su hija. Rap Brown no se equivocó cuando dijo que «la violencia es algo tan estadounidense como el pastel de cerezas». Cuando el hombre negro intentó controlarse, ser compasivo, paciente, cauteloso, usar medios pacíficos –estos viejos valores buenos del querido Tío Tom–, el hombre blanco

respondió con violencia y odio, como diciendo: «No nos puedes engañar, negra. Sabemos lo que tienes en tus pantalones. Sabemos lo que estás buscando realmente». Sexo. Violencia. Estos dos conceptos son realmente inseparables, ¿verdad? ¿A quién temía siempre el hombre blanco? ¿Al tío Tom? No. ¿A Coon? No. Temía a ese macho brutal que perseguía a su hija y a su mujer. ¿Y cómo vendría a cogerla? ¿Tocando el timbre y pidiéndoselo amablemente? No. Usando la fuerza. ¿Qué es lo que esta mujer ha simbolizado desde siempre para un hombre blanco? Todo lo que él poseía, su dominación. Y era así de simple.

Desde luego, algunos hombres negros seguían luchando por una existencia más humana para el pueblo negro y, quizás, la mayoría seguía creyendo que de eso iba toda la historia. Pero en cuanto a los líderes, la lucha por los derechos humanos se dejó más o menos de lado con el Movimiento por los Derechos Civiles. Esto ocurrió hasta cierto punto porque el Movimiento fue en gran parte moldeado en sus aspectos más ostentosos, sobre todo en los que los medios blancos estaban más interesados. Pero tanto el liderazgo negro como muchos hombres negros comunes estaban tocando lo que los medios querían escuchar. Este fue el mensaje de «Mau-Mauing the Flak Catchers», de Tom Wolf.<sup>31</sup> Había algo más en esa protesta y en ese frenesí de los sesenta y de los setenta que un mero intento de corregir los problemas concretos del pueblo negro. La clave real estaba en la zanahoria que el hombre blanco mantuvo

---

31 Wolf, Tom, *Radical Chic & Mau-Mauing the Flak Catchers*, Nueva York, Farrar, Straus & Giroux, 1970. El libro contiene dos artículos de Tom Wolf. «Radical Chic» hace referencia al acercamiento de cierta élite blanca hacia lo alternativo de la sociedad negra, «Flak Catchers» hace referencia al estereotipo del burócrata alienado, y «Mau-Mauing» hace referencia a una táctica intimidatoria keniana usada en la revuelta anticolonial del Mau Mau.

justo encima de la nariz del hombre negro generación tras generación, aquella solución imaginaria a todos los infortunios y descontentos del hombre negro, algo llamado «masculinidad». Fue la búsqueda de la masculinidad lo que removi6 la imaginaci6n colectiva de las masas de negros en este pa6s y los llev6 a casi revolucionar EEUU.

## 2

Ahora parece extraño que tantos defensores de *Black Power* criticaran el Movimiento por los Derechos civiles por su romanticismo. El Movimiento *Black Power* fue probablemente uno de los movimientos m6s ferozmente rom6nticos en la historia de EEUU. Su plan era bastante simple. Hab6a que exigir el poder econ6mico y pol6tico completo para las comunidades negras y, en caso de que no se les concediera, hab6a que sacarlo a la fuerza de las manos de los blancos y devolverlo a las manos de los negros, donde se supon6a que naturalmente empezaría a beneficiar al pueblo negro. Se debat6a acaloradamente sobre los m6todos de manejo de este control, pero en general se pensaba que eran menos importantes que el propio control. En el mejor de los casos, la planificaci6n y la organizaci6n fueron esporádicos. El grupo m6s organizado que el Movimiento ten6a para ofrecer fueron los Musulmanes Negros e incluso ellos depend6an de la presunta rectitud del Honorable Elijah Mohammed, una presunci6n bastante cuestionable despu6s del asesinato de Malcolm X.

«Queremos lo que nos deb6is», dec6an los l6deres del *Black Power*. A simple vista sonaba suficientemente racional, pero por debajo palpitaba un furor ciego. La falibilidad humana entre los negros estaba relegada al

ámbito de lo imposible. Si era negro, estaba en lo correcto. Si era blanco, estaba equivocado.

La fuerza impulsora tras del movimiento tenía realmente muy poco que ver con la necesidad de sustentos básicos. El motivo fue la venganza. Lo que se perseguía primordialmente no era la igualdad, sino un tipo de superioridad –la masculinidad negra, el Macho Negro– que combinaría la sexualidad astuta del gueto, la sexualidad cool, la sexualidad desatada de la supervivencia negra con la autoridad desenfrenada, el control y la riqueza del poder blanco.

Como Norman Mailer había predicho en su ensayo *El negro blanco* (1957), la aparición expectante de este superhombre negro lanzó el país al caos:

Como el negro sabe más de la fealdad y del peligro de la vida que el blanco, es probable que si el negro llega a conquistar su igualdad posea una superioridad potencial, una superioridad tan temida que es este mismo miedo el que se ha convertido en el drama subterráneo de la política doméstica. Como todo miedo político conservador es el miedo a las consecuencias imprevisibles, porque la igualdad del negro precipitaría un profundo corrimiento en las bases de la sexualidad, la psicología y la imaginación moral de todos los blancos.

Con este posible surgimiento del negro la filosofía Hip puede que prorrumpiera como una rebelión psíquicamente armada cuyo ímpetu sexual repercutiría en el fundamento antisexual de todo el poder organizado en América y ventilaría animosidades, antipatías y conflictos de interés tales que las mezquinas y vacías hipocresías del conformismo de masas dejarían de operar. Entonces la época del

conformismo sería reemplazada probablemente por una época de violencia, histeria, confusión y rebelión.<sup>32</sup>

En 1964 los titulares sobre los Musulmanes Negros me daban la impresión de que un Aníbal resucitado estaba marchando hacia Nueva York con un ejército de watusis de más de dos metros dispuestos a devorar a todos los blancos que encontraran. La prensa –hombres blancos como seres sexuales reaccionando a la amenaza de los hombres negros como seres sexuales– estaba claramente envuelta en esa «nueva histeria» que había descrito Mailer. Según Stokley Carmichael, *Black Power* significaba: «Donde los negros tienen la mayoría, intentarán ejercer el control... Donde los negros no tienen la mayoría, *Black Power* significa una representación real y reparto del control...». Sin embargo, no era eso lo que *Black Power* significaba para la mayoría de nosotras.

Para la mayoría de nosotras *Black Power* significaba las cabezas abotargadas, los grandes puños negros y las severas caras negras, los omnipotentes y gigantescos miembros de los negros, los gigantescos rifles negros y las enormes botas militares, los pantalones estrechos sobre los jóvenes traseros musculosos, los *dashikis* y los pechos marrones anchos; hombres negros saqueando y amotinándose en las calles, tomando el control del país mediante la fuerza bruta, la anarquía arrogante y la incuestionable autoridad sexual, concedida al haber sido víctimas de cuatro siglos de racismo y abuso. Los medios hicieron hincapié en esta definición. Fue de esta imagen parcial de Stokley Carmichael de la que me enamoré como adolescente, no del hombre cauteloso y racional que definió *Black Power* como «representación real y reparto del control».

---

32 Mailer, Norman, *The White Negro*, San Francisco, City Lights, 1957 [edición en castellano: *El negro blanco*, Barcelona, Tusquets, 1973, pág. 46].

En aquella época ver a Carmichael en la pantalla del televisor, su rostro brillante contorsionado por la rabia y la indignación, era darse cuenta inmediatamente de que ahí estaba un portavoz negro que no se parecía a ningún otro antes que él. Ahí estaba un hombre negro con el falo erecto y lo estaba restregando por la cara de América. Nadie tenía muchas ganas de escuchar lo que realmente estaba diciendo. La atención estaba enfocada en la cabeza enhiesta, el discurso firme, la ausencia inquietante de cualquier mueca de humillación. Parecía que, a menos que bailara claqué, América no podía entender el inglés impecable de Stokley. Stokley era la pesadilla que América estaba temiendo: el hombre negro apoderándose de su masculinidad, el hombre negro sexual, viril, fuerte, duro y peligroso.

¿O acaso había una conspiración que intentaba mantener el enfoque en lo visible, en la manifestación romántica de la masculinidad, del Macho Negro? ¿Para mantener la atención de todo el mundo en los músculos de ébano perfectamente moldeados y en follarse al semental negro y distraerles de acciones y bonos?

Carmichael, como figura mediática y nuevo símbolo sexual estadounidense, fue la encarnación de la revolución latente, pero Malcolm X fue su alma; sin él la revolución era inconcebible. Él era el sueño. Los hombres blancos pueden hablar de Martin Luther King con los ojos humedecidos, pero para los hombres negros, por lo menos los hombres negros hasta los treinta y cinco, King representaba una imposibilidad flagrante –un sueño de dulzura y belleza masculina, casi un hombre afeminado– y entendieron su asesinato como un último aviso para unirse al otro lado: los hombres tienen que ser duros, derribar a cualquiera que se ponga en su ca-

mino y coger lo que quieran «mediante cualquier medio necesario».

Malcolm era viril, fuerte y emanaba una presencia poderosa e implacable (Carmichael a su lado parecería un soso). Había escupido a las caras de los hombres blancos y de las mujeres blancas. No necesitaba a ninguno de ellos. Había pasado por el odio de los blancos y había conseguido llegar al otro lado. No pedía ni suplicaba. Exigía. No negociaba. Luchaba. Malcolm era el patriarca negro supremo. Él se encargaría de sus mujeres y de sus hijos, y les protegería. Estabas segura de ello. Plantaría cara al hombre blanco. Obtendría el control económico y político para la comunidad negra. Y no aguantaría ninguna mierda mientras tanto. El gran padre negro estaba por fin entre nosotros. Pero en 1965 los hombres negros mataron a Malcolm y con él murió la oportunidad del patriarcado negro. Malcolm X fue su única esperanza. Ningún hombre negro podría ocupar su lugar. Todo el mundo lo sabía. Pero eso no impidió que algunos intentaran hacerlo porque tocaba. Eldridge Cleaver, en *Alma encadenada*, cita a Ossie Davis en su panegírico a Malcolm X:

Si lo hubieseis conocido sabríais por qué tenemos que honrarlo: Malcolm era nuestra virilidad, nuestra viviente y negra virilidad. Este era el sentido que tenía para su pueblo. Y, al honrarlo, honramos lo mejor que hay en nosotros mismos. (...) Consignemos estos restos mortales a la tierra (...) seguros en el conocimiento de que lo que ahora enterramos ya no es un hombre, sino una simiente que, después del invierno de nuestro descontento brotará de nuevo y llegará hasta nosotros. Y entonces sabremos lo que fue y es, un príncipe, nuestro propio resplandeciente príncipe negro, que no vaciló en morir, porque nos amaba tanto.<sup>33</sup>

---

33 Cleaver, *Alma encadenada*, op. cit., pág. 74.

Si Malcolm hubiera sobrevivido, si la América blanca hubiera sido capaz de calmar su paranoia racista, si las mujeres negras hubieran cogido lo que legítimamente les pertenecía desde el principio, si la base de un profundo odio hacia sí mismo y hacia su mujer no hubiera estado tan bien asentada en el alma del hombre negro debido a cuatro siglos de condicionamiento implacable, los años que siguieron a 1965 habrían podido ser muy diferentes y quizás más constructivos. O si el mundo no se hubiera movido, si las mujeres se hubieran quedado en su sitio y si los hombres negros hubieran recordado que un hombre es, ante todo, un patriarca, los hombres negros habrían podido establecer una pequeña América negra en el corazón de este país, una copia exacta de su papi, y la liberación de las mujeres negras habría sufrido cientos de años de retraso. Pero es fácil hablar en retrospectiva. Cuando Cleaver cerró el capítulo del asesinato de Malcolm X con las palabras: «Conseguiremos nuestra masculinidad. La conseguiremos o arrasaremos la tierra intentando conseguirla», estaba haciendo la promesa que la historia le exigió, pero que América procuraría hacer verdaderamente difícil de cumplir.

En 1957, Norman Mailer escribió *El negro blanco*, que aparentemente iba de un fenómeno reciente en la época, del blanco Hip que usaba el lenguaje negro y que presumía de estar en contacto con las realidades de la música negra.

Por aquel entonces, cuando yo tenía cinco años, si eras una persona blanca típica, los negros todavía no existían para ti. Podías ver la televisión, leer todos los libros, revistas y periódicos del quiosco, frecuentar todos los cines de la ciudad, pasear por las tranquilas y

arboladas calles de miles de barrios de todo el país, y aun así nunca darte cuenta de que realmente existía la gente negra. De vez en cuando podías entrever algunas criaturas pausadas de complejión oscura y de género y edad indeterminados sacudiendo la alfombra del salón, colgando la ropa o limpiando los zapatos, pero estas criaturas no invitaban a la reflexión mucho más que los patrones del suelo de linóleo que pisamos, y desde luego eran menos molestas.

Y los negros se acostumbraron a no existir. Los rebeldes aprendieron a descargar su rabia sobre otros negros o sobre ellos mismos. Los tipos más «maduros» se conformaban con ser el mejor amigo del hombre (blanco), junto al perro. En ningún otro periodo en la historia de EEUU el racismo fue mejor interiorizado por las víctimas que en los cincuenta. En ningún otro momento los negros se habían esforzado más decididamente por aceptar la opresión e inclinarse ante ella. A fin de cuentas, esta fue la gran e inmensa calma antes de la tormenta. Sin embargo, existía un refugio de todo esto. El jazz, la música negra, era más resistente a la cultura dominante que nunca. Los músicos negros empezaron a llevar ropa extraña y roñosa o a dar la espalda a su público. Incluso su lenguaje, siempre codificado para excluir a los blancos, empezó a ser mucho más difícil de descifrar.

Había un murmullo claro en los aposentos de los esclavos. Es difícil saber si Mailer escuchó este murmullo y entendió su importancia o si por pura coincidencia se le ocurrió algo en *El negro blanco*. En todo caso, él fue uno del limitado grupo de intelectuales blancos que permitieron a los negros cierto margen de existencia, con un pequeño grupo de negros (que solían rotar los turnos) actuando de asesores. Estos blancos parecían

disfrutar la especulación infinita sobre qué podría estar en la mente de esas masas sin rostro. ¿En qué estaban pensado realmente? ¿Qué era lo siguiente que podían hacer? El cielo era el límite porque estaba claro que no estaban haciendo nada más que intentar mantenerse vivos. A Mailer se le ocurrió una idea curiosamente precisa sobre un fenómeno peculiar: la intersección de las fantasías del hombre negro y del hombre blanco, es decir, sus frustraciones. Como resultado, creo que tuvo un profundo efecto en líderes negros como LeRoi Jones y Eldrige Cleaver.

Dentro del Movimiento Negro mayor durante los sesenta, existía un movimiento más pequeño entre mi generación y mi clase por la vuelta a la vida del gueto. Había vivido en Harlem desde que nací, pero ahora vivía en Sugar Hill. Más importante todavía, vivía en un ambiente extremadamente protegido. No se me permitía conocer nada de lo que ocurría en las calles. Cada verano en que tenía tiempo libre, me enviaban al campamento o me llevaban a Europa o al Cabo Cod. Todo eso no quiere decir que ciertas duras realidades no penetraran en mi conciencia, pero, en su mayor parte, fui la niña auténtica de mi clase: ingenua, inocente, con poca experiencia. Probablemente sabía bastante menos sobre esnifar pegamento que los niños blancos de Schenectady. Como ya he comentado, los niños negros de clase media estaban cargados de una constante culpa. Estábamos seguros de que había otros niños más pobres que estaban asumiendo nuestro castigo en nuestro nombre. Por eso nos sentíamos un tanto incómodos por la atención que el Movimiento por los Derechos Civiles recibía; hizo que todos nosotros fuéramos incluso más conscientes de nuestra culpa.

Cuando se ponía más énfasis en la negritud, en explorar y exaltar la experiencia de los negros en los guetos, sabíamos que nosotros no éramos precisamente a quienes se referían quienes decían que los negros eran hermosos. Teníamos que ponernos inmediatamente con la experiencia negra o quedarnos reducidos para siempre a ese estado purgatorio entre lo negro y lo blanco que suponía ser negro y de clase media. En nuestra ingenuidad cedimos completamente a la definición popular de la vida del gueto: era erótica, salvaje, libre, intensa y liberadora en su pobreza y en la violencia de sus extremos. No fuimos a las calles para hacer una contribución; vinimos para cumplir la penitencia y para conseguir, por fin, una definición de nosotros mismos; muy parecido a lo que hicieron los blancos, incluso los blancos como Mailer. La mayoría de nosotros eligió analizar sus raíces optando por una de las dos maneras posibles. Para muchos que vivían en los barrios blancos y que se tomaron a los blancos muy en serio, las drogas parecían la manera más fácil de eliminar ese apestoso pulido negro de la clase media. Otros, como yo, a pesar de nuestra ingenuidad, conocían lo suficiente del gueto por estar cerca de gente que había muerto de sobredosis. Nosotras nos liamos con los hombres de las calles.

Una gran parte de nosotras todavía lucha por mantenerse en ese ámbito de redescubrimiento; por un lado, porque las drogas no te dejan tan fácilmente y, por otro, porque los bebés que una no pensaba tener realmente no pueden ser eliminados en cuanto una cruza las fronteras del gueto. Salí cuando me di cuenta de que no había nada hermoso o digno de salvar de la vida en el gueto, que su violencia no es la indicación

de su liberación, sino de limitaciones que impregnaban todos los aspectos, excepto el puramente físico.

El auténtico residente del gueto es el que está embrutecido, tan embrutecido, de hecho, que cada acción suya, cada pensamiento, cada palabra, irradia la sensación de su propia desgracia, de la consciencia de que ha sido profunda e irreparablemente herido.

Rodeado por despojos humanos de este tipo, cada día uno teme que vaya a ocurrir lo insoportable, que uno será anestesiado de manera definitiva y que se convertirá en un vegetal incapaz de reconocer su propio dolor. Dicho de otra forma, en el paquete completo del hambre, el mal tratamiento médico, los pasillos sucios, las cucarachas y ratas, las costillas roídas, los intestinos de cerdo y los Duke Ellington y Count Basie y los «en qué andas, colega» y «vamos a por ello», la fiesta y la juerga viene también la rabia desesperada y pasional, que suele contenerse, pero que puede atacar, normalmente a alguien cercano, y puede matar y desfigurar en cualquier momento por las razones más absurdas (para más detalles, consultar la sala de emergencias del Hospital de Harlem una noche de sábado). Es básicamente lo que mi madre pensaba cuando me dijo que «lo comunitario apesta». Es básicamente la razón por la cual tomé la decisión de alejarme, económica y socialmente, lo más posible de ser pobre y negra, ya que lo que más significa ser pobre y negro es no tener control sobre cuándo y por qué razón uno puede vivir o morir y en ningún caso se trata de una experiencia enriquecedora.

Hasta cierto punto, Mailer lo entendió y consideró conveniente hacer una analogía con la situación del hombre moderno civilizado. Gracias a la bomba atómica, la guerra química y la industrialización, él tampoco podía saber cuándo y bajo qué circunstancias iba a exhalar su

último aliento. Por consiguiente, Mailer consideraba que, si los negros habían sobrevivido a esa condición de ansiedad perpetua, entonces quizás podían enseñarnos a todos lecciones sobre ese tipo de vida. No consiguió diferenciar entre el impulso de destrucción y el impulso de perpetuación de los negros. Cuando dijo que eran más humanos, se refería tanto a su aspecto criminal como a su aspecto creativo.

No se dio cuenta de que los dos impulsos tenían orígenes completamente diferentes, incluso opuestos. El aspecto criminal de la comunidad negra (que, por otra parte, fue impuesto por personas ajenas: la policía y los políticos) fue un intento de asumir la repugnante realidad que la América blanca había propuesto para el pueblo negro. Se trataba de una de sus concesiones más importantes. Mientras, la música negra, el lenguaje, las maneras de cocinar y vestir, incluso de caminar, surgieron a pesar de la opresión: para eludir y aliviar la opresión. La creatividad negra surgió de su propia comprensión y aceptación como cultura única dentro de EEUU, una cultura que tenía derecho de existir y de continuar existiendo. Dicho de otra forma, los dos impulsos estaban en guerra el uno con el otro. Cuando el aspecto criminal tomó realmente el control en los setenta, los músicos, junto con otros faros de la creatividad, casi desaparecieron de Harlem. La creatividad y la violencia simplemente no podían prosperar en mutua compañía. Curiosamente, a pesar de lo que los historiadores de la zona aseguran, mi abuela insiste en que Harlem no era un sitio peligroso para vivir antes de los cincuenta y que en ningún momento fue tan peligroso como en los setenta.

Pero Mailer padecía de un caso agudo de melancolía del blues del hombre menopáusico-pseudo-anglosajón-tecnológico-civilizado-del-siglo-XX.

Necesitaba un antídoto o, mejor dicho, para poder mantener su reputación de visionario en el mundo estirado de los blancos, necesitaba proponer un antídoto y proponerlo rápidamente. Los negros, dijo Mailer, son unos psicópatas; para luego añadir que eso era positivo. Dado que en las obras de Mailer nunca he encontrado señales de referencia a las mujeres negras, ni de hecho a seres humanos, asumiré que Mailer opinaba que los *hombres negros* eran psicópatas.

Cuando se vive en un mundo civilizado y, no obstante, no puede disfrutarse el néctar cultural de un mundo así porque las paradojas sobre las que está construida la civilización exigen que quede un fondo inculto y alienado de material humano explotable, entonces la lógica de convertirse en un proscrito sexual (...) consiste en que, por lo menos, se tiene una constante oportunidad de mantenerse físicamente sano en tanto uno se mantenga vivo. No es por casualidad que la psicopatía sea tan común en el negro. Odiado desde fuera y, por lo tanto, odiándose a sí mismo, el negro se vio forzado a tomar la posición de explorar todos aquellos eriales morales de la vida civilizada que el Square condena automáticamente como delincuentes, malos, inmaduros, morbosos, autodestructivos y corruptos (...) Pero como el negro no tiene el privilegio de gratificar su autoestima con la impetuosa satisfacción de la condenación categórica, escogió en vez de esto moverse en esta otra dirección en la que todas las situaciones son igualmente válidas, y en lo peor de la perversión (...) descubrió y elaboró una moralidad del fondo.<sup>34</sup>

Que la opresión realza la sexualidad no es exactamente una tesis muy original. Pero Mailer no se detiene ahí. Para empezar, el hombre negro no es solo sexual, es un proscrito sexual, un violador crónico. Y no solo es un proscrito sexual, sino que es un psicópata, un criminal patológico.

---

<sup>34</sup> Mailer, *op. cit.*, pp. 34-35.

Al tachar al hombre negro de psicópata, Mailer pretendía situarle más cercano al hombre original, al hombre primitivo, al salvaje que sabía cómo pegar a sus mujeres cuando le provocaban problemas y que se enfrentaba a la mierda en el momento en el que ocurría, no pulsando un botón como un castrado, sino con sus puños o sacando su navaja automática. Al vivir en un ambiente de máximo miedo, el psicópata de Mailer va más allá del miedo y, a partir de ahí, no tiene limitaciones ni dudas que carguen contra el hombre moderno. Es capaz de ser lo que el hombre siempre ha debido ser, de enfrentarse al mundo con su fuerza, sus músculos y su pene. Mailer deducía que esta psicopatía negra, esta supuesta antítesis de todo lo que el hombre blanco estadounidense moderno excesivamente civilizado aprecia, es la única salvación del hombre blanco. Y, mira, decía Mailer, el proceso estimulante y renovador ya ha empezado. La psicopatía, lo que el negro-negro le proporcionó al negro blanco, fue la raíz de lo Hip.

La ética Hip es la inmoderación, infantil en su adoración del presente (de hecho respetar el pasado significa que se deben respetar también consecuencias tan desagradables del pasado como los crímenes colectivos del Estado). Es en esta adoración del presente donde reside la afirmación de la filosofía Hip (...) El nihilismo Hip propone como tendencia final que sea eliminada toda restricción y categoría social y la afirmación que esta proposición lleva implícita es que entonces se demostraría que el hombre es más creativo que criminal y por lo tanto no se destruiría a sí mismo (...) La filosofía del Hip, que nos devolvería a nosotros mismos a no importa qué precio en violencia individual, es la afirmación de lo bárbaro, porque se requiere una pasión primitiva por la naturaleza humana para creer que los actos individuales de violencia son siempre preferibles a la violencia colectiva del Estado; se requiere una fe literal en las posibilidades creativas del ser humano para

imaginar que los actos de violencia son la catarsis que prepara el crecimiento.<sup>35</sup>

Puede que una de las señales de una sociedad de verdad decadente sea el momento en el que las supuestas grandes voces radicales empiezan a idealizar la opresión. En *El negro blanco* Mailer se convirtió en una de esas voces. Dado que el nuevo hombre, expurgado, civilizado intentaba exterminarnos, Mailer nos exhortaba a volver a esa valiente y noble criatura primitiva de la jungla. No importaba que un hombre así nunca hubiera existido, excepto en la retorcida imaginación de los hombres occidentales, y, desde luego, no en Harlem. Mailer estaba decidido a conseguir su Jardín del Edén, a preservar el mito de que existía la posibilidad de salir de la historia del hombre sin renunciar a la noción de supremacía masculina. La tecnología le privó al hombre blanco de su vitalidad y de su inspiración, de su creatividad. Dejad de lado vuestras reglas de cálculo y vuestros gráficos, y contemplad la poca frecuencia y la mala calidad de vuestros orgasmos, la noble bestialidad del hombre que arroja el lazo al son del brocado y de la silla de montar de la civilización, el proceso de feminización. Mirad al hombre negro y aprended la lección.

El psicópata es un rebelde sin causa (...) su rebeldía está dirigida a alcanzar metas satisfactorias únicamente para él; es incapaz de esforzarse por los demás. Todos sus esfuerzos, escondidos no importa bajo qué disfraz, representan acciones designadas a satisfacer sus deseos y caprichos inmediatos.<sup>36</sup>

Aquí no queda rastro alguno del patriarca de Malcolm. Este hombre no tiene tiempo para mujeres e

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 44-45.

<sup>36</sup> Definición de «psicopatía» del psiquiatra Robert Lindner en *ibid.*, pág. 29.

hijos, para su hogar y su comunidad; le importa poco la educación, cualquier grado de preparación o confort. Es egocéntrico, es violento, es narcisista, es viril, es un niño. Este tipo de hombre negro, nos dijo Mailer, estaría en la vanguardia.

Pero, ¿qué tenía que ver esto con el Movimiento Negro? No debería haber tenido nada que ver con ello. Si uno compara el diseño de la revolución de Malcolm con el de Mailer, la mayor diferencia se encuentra en que la de Mailer se formuló para satisfacer las necesidades de la comunidad blanca. Mailer, como la mayoría de hombres blancos que escriben sobre los hombres negros, insistía en que la principal función de los hombres negros era producir una América blanca mejor, humanizar a los hombres blancos. Y temo que estos dos nunca llegarán a coincidir mientras una América negra mejor implique una América en la que el hombre negro mantiene su derecho a preservar y perpetuar su singularidad, su propia cultura, algo que la beligerancia de la América blanca nunca permitirá.

Lo que defendía Malcolm no habría significado nada menos que una guerra total, una guerra que los negros jamás podrían haber ganado, en gran parte porque no eran capaces de entender por qué había que luchar. Así que Mailer ganó. El hombre negro del que nos hablaba, el que crearon la opresión blanca y el racismo, estaba en la vanguardia.

No fue la precisión de la profecía de Mailer lo fundamental, como el hecho de que había expresado tan bien la naturaleza de la fantasía/pesadilla del hombre blanco sobre el hombre negro. Esa fantasía/pesadilla, a través de un proceso de americanización de varios cientos de años, se había hecho también en gran medida propia del hombre negro.

En 1968, después de que llegara *Black Power* y se mantuviera presente durante un tiempo, Mailer parecía mostrarse más cauteloso:

Entonces *Black Power* obviamente actúa en contra de la sociedad tecnológica. Dado que el Negro nunca ha sido capaz de absorber la cultura tecnológica con éxito, incluso reaccionando contra ello con dolor y desconfianza instintivos, ahora, en esta próxima época de automatización, se le eliminará de todos modos de la sociedad tecnológica. Su única salvación, aparte de convertirse en un proscrito local o en un parásito del Estado, es crear su propia sociedad partiendo de su propia cultura, sus propios medios, su propio honor y su propio genio. O sus propias posibilidades heroicas, trágicas, incluso malvadas. Porque no hay por qué asumir que el hombre negro resultaría ser moralmente superior al hombre blanco. Educado en la traición, cargado de siglos de bilis blanca, se encuentra avalanchas y cataratas de violencia, de destrucción, de rabia incipiente y de restos promiscuos; también está la pregunta de si en realidad puede construir su propia sociedad, tan perversos son ahora los conductos de sus emociones contradictorias. Sin embargo, la ironía está en que el Blanco haría bien esperando que el Negro pudiera construir un mundo, porque se fueron aquellas épocas bien ordenadas del capitalismo que tiraba los desechos blancos al corazón Negro; la tubería de la civilización ofrece un respaldo. La ironía está en que quizás todavía necesitaremos la visión Negra de la existencia si la civilización pretende sobrevivir en la cámara de muerte que se ha construido para sí misma. Entonces, vamos a identificar por lo menos la base real de *Black Power*; es ambiciosa, hermosa, genial, aterradora y tiene que ver, nada más ni nada menos, con las preguntas más importantes de todos nosotros: ¿qué es un hombre? ¿Por qué estamos aquí? ¿Sobreviviremos?<sup>37</sup>

Mailer retrocedía. Empezó a tener dudas. Ante un Movimiento Negro real se arrastró a la marginalidad contentándose con intentar orquestar las cosas susurrando

---

<sup>37</sup> Mailer, Norman, *Existential Errands*, Nueva York, New American Library, 1973.

con fervor: «De acuerdo, ahora estáis en marcha. Ahora lo que tenéis que hacer es reconstruirnos, reconstruir la América blanca. Ayudadnos salir de nuestra trampa. Solo si queréis, por supuesto. Pero, ¿no os parece que estaría bien? Claro que sí». Pero ¿exactamente con qué éxito siguieron los negros las instrucciones de Mailer?

Los estadounidenses negros, como grupo, no son más psicópatas que los estadounidenses blancos y las pruebas podrían indicar que en realidad lo son mucho menos. Sin embargo, existe la cuestión de aquel tipo de violencia que he descrito, típica de todos los guetos, especialmente de los guetos negros, y devastadora no solo por su frecuencia sino también por su imprevisibilidad y, si uno se parara a pensar, se daría cuenta de que fue precisamente este tipo de violencia –no la psicopatía de Mailer, que de todas formas era una invención– lo que ocurrió durante el Movimiento Negro. El resto fue bravuconada, palabrería, una forma de intimidación tan popular, o incluso más, en las calles de los guetos negros como cualquier acto de violencia abierta. Es decir, había muy poca violencia real dirigida al supuesto enemigo. Sin embargo, por otro lado, el psicópata es algo más que su disposición para quitar vidas. Y, si uno acepta que el psicópata es quien es «incapaz de esforzarse por los demás» y acepta que «todos sus esfuerzos, escondidos no importa bajo qué disfraz, representan acciones designadas a satisfacer sus deseos y caprichos inmediatos», entonces tendrá que decir que parecía que sí, que operaba una energía curiosamente psicópata en la búsqueda de la masculinidad del hombre negro (*Black Power*) durante los sesenta. Sin embargo, entonces uno también sería culpable de simplificación excesiva. Porque, tal y como señala Mailer, ser un «rebelde sin causa» no fue una posición que el hombre negro eligiera *libremente*,

sino que se trataba de una posición impuesta. Es decir, ante la máquina que limitaba y reducía su existencia a lo puramente físico, que funcionó perfectamente y que planificó su impotencia, ¿qué otra elección tenía él que centrarse en aquellas cuestiones que solo podían funcionar como ventajas: la imprevisibilidad, la virilidad y el ser bocazas, que realmente es a lo que se reduce cualquier tipo de macho? Uno podría decir, de hecho, que el hombre negro arriesgó todo –todos los objetivos tradicionales de la revolución: el dinero, la seguridad, el derrocamiento del gobierno– por la búsqueda de la sensación inmediata de su propio poder.

Persiguió a la mujer blanca a pesar de que le podría haber costado, y le ha costado, su vida, porque entendió que ella era la parte de la propiedad del hombre blanco que podía realmente conseguir. Le dio la espalda al hombre blanco y degradó a la mujer negra porque eso provocaba efectos más rápidos y más seguros que una sentada en General Motors. Los disturbios, la violencia más abierta que este país presenció por parte de los negros durante los días del Movimiento Negro fueron arrebatos de ira espontáneos y en gran parte ineficaces, dirigidos hacia dentro, y que hicieron más daño a los auténticos residentes del gueto que al resto. En la mayor parte de los casos, los hombres negros insultaban a los blancos en la televisión, en la prensa y en persona con frecuencia y con beligerancia. Sin embargo, no salieron a matar a los blancos porque, a pesar de su delirio «psicópata», no habían sido programados para hacerlo. En vez de eso, se unieron a grupos como los Panteras –donde podían lenta pero seguramente cargarse los unos a los otros– o se unían a la CIA, al FBI, a la policía local, a medida que el énfasis cada vez más grande en la «igualdad de oportunidades» creaba empleos. Mientras tanto, EEUU almacenaba armas

y entrenaba a los hombres como si se preparara para la Tercera Guerra Mundial.

De forma muy oportuna, la masculinidad que América finalmente concedió a los negros fue una masculinidad propia de un psicópata o, cambiando el color de la piel y la motivación puntual, propia de una película de James Bond. Era chillón y llamaba la atención como un *zoot suit*.<sup>38</sup> Hombres negros dando una patada en el culo a hombres blancos, follando a mujeres blancas, vacilando a mujeres negras en la reaparición del brutal *Buck* en la pantalla grande. Hombres negros con grandes sombreros verdes, zapatos de tacón alto y visón, con «cinco perras blancas» prostituyéndose en la esquina para ellos.

Un hombre negro puede pasear por la calle con una mujer blanca sin problemas. Qué victoria para la revolución negra. Puede casarse con la mujer blanca, si tiene el dinero, y nadie intentará detenerlo. Y no tiene que aguantar siquiera la charla de las mujeres negras. Es solo una figura del rey de su propia jungla. Los hombres negros hacen temblar a las mujeres blancas y a las mujeres negras en las calles del todo el país, y América apenas debe hacer ajuste alguno para adaptarse a la «diferencia».

En *El Combate*, el libro que Mailer escribió sobre el combate entre Foreman y Ali en Zaire, dijo lo siguiente sobre sus propios sentimientos hacia los negros:

Pero sucedía que sus relaciones amorosas con el alma negra, una orgía sentimental de la peor especie, habían sufrido una azotaina durante los años del *Black Power*. Ahora ya no sabía si amaba los negros o si les odiaba en secreto, circunstancia esta que constituiría el más sucio secreto de su vida norteamericana. Parte de la angustia de su primer viaje a África, parte de aborrecimiento

---

<sup>38</sup> *Zoot suit*: estilo de vestir popular entre los afroamericanos durante los años cuarenta que consiste principalmente en chaquetas y pantalones anchos.

irracionalmente intenso que le inspiraba Mobutu (...) todo ello debía ser una tapadera de la cólera que sentía hacia los negros, hacia todos los negros. Paseando por las calles de Kinshasa en el transcurso de su primer viaje, mientras las muchedumbres negras se movían a su alrededor con tal indiferencia hacia su persona que consiguió ponerlo negro de rabia, comprendió lo que era ser mirado por los demás como si uno fuera invisible. Se estaba acercando, si bien con no demasiada cautela, a la animosidad declarada de cualquier jubilado. ¿Cómo hacer amainar su odio mediante una excusa justificable? Cuando, al final, la pura evidencia de África superó dicho fanatismo (...) le resultó imposible (...) no percibir lo que todo el mundo llevaba cien años intentando decir acerca de África, en primer lugar nuestros abuelos: ¡Aquel lugar era malditamente sensible! (...) Entonces ya no pudo odiar a los zaireños y tampoco estar seguro de la condena que había emitido contra sus opresores negros; entonces su animosidad cambió de continente y se dirigió a los negros norteamericanos con su arrogancia, su jactancia, sus disfraces étnicos, sus maullidos anímicos, sus despectivos modales tócate los huevos y su nuevos y vomitivos egos negros que constituían la peor de todas las escorias de los alienados sumideros norteamericanos; entonces comprendió que había acudido allí no solo para informar acerca de un combate, sino también para analizar un poco sus exagerados sentimientos de amor y –¿será posible?– de puro odio en relación con la existencia de os negros sobre la tierra.<sup>39</sup>

Muy triste, la verdad. Le fallaron. Estaba decepcionado a pesar de que no tenía ningún derecho de estarlo. En efecto, se trataba de una orgía sentimental. En 1957 Mailer dijo:

El Hip considera que el contexto domina generalmente al hombre, lo domina porque su persona es menos significativa que el contexto en el que debe funcionar.<sup>40</sup>

---

39 Mailer, Norman, *The Fight*, Boston, Little, Brown & Co., 1975 [edición en castellano: *El Combate*, trad. de María Antonia Menini, Barcelona, Contraediciones, 2013, pp. 45-47].

40 Mailer, *El negro blanco*, *op. cit.*, pág. 43.

Qué manera más acertada de justificar la diferencia entre los africanos que vinieron hace más de trescientos años y el hombre negro estadounidense que pasó a primer plano durante el Movimiento Negro. Este último nunca podría hacer un mundo nuevo. Era un espejo demasiado fiel de lo que ya existía.

Corre el año 1978. Hasta hace muy poco Stokley Carmichael estaba casado con una cantante sudafricana famosa, Miriam Makeba, y estaba viviendo con ella en Guinea. Hacía sus apariciones anuales en los campus universitarios de EEUU, predicaba con fervor sobre el socialismo panafricano y los males del sionismo, cogía su dinero y huía. Ahora Makeba ha iniciado un proceso de divorcio y Carmichael ha establecido su domicilio en Washington. Imamu Baraka (LeRoi Jones), con su sede en Newark, ha guardado sus *dashikis* y su odio hacia los blancos en bolas de naftalina y ahora luce camisetas y vaqueros gastados, y se le puede ver animando tanto a los blancos como a los negros a unirse a la lucha socialista para derrocar el gobierno. George Jackson está muerto. Huey Newton ha vuelto de su exilio en Cuba, donde eludía un juicio por asesinato de una mujer negra de dieciséis años en una pelea callejera. Afirma que le han incriminado falsamente. Está encabezando de nuevo el Partido Pantera Negra. A pesar de que el objetivo del partido todavía se basa en unos EEUU socialistas, su meta más inmediata es el pleno empleo y ve útil el crecimiento del capitalismo negro en términos de ayuda y refuerzo de la comunidad negra. Bobby Seale ha vuelto a su oficio de artista. Elijah Mohammed está muerto y le ha sucedido su hijo Wallace Mohammed. Quizás algunos de vosotros os acordáis de que durante un breve periodo Wallace denunció a su padre de racista y de manipulador inmediatamente después de la muerte

de Malcolm X en 1965. La comunidad musulmana ha cambiado considerablemente. Las mujeres ya pueden llevar pantalones y a los blancos se les permite unirse. Rap Brown ha sido liberado después de cumplir su condena por un atraco a un bar de Manhattan. Roy Inniss fue visto por última vez reclutando públicamente a negros estadounidenses para luchar junto a los sudafricanos en Angola.

Hace dos años Eldrige Cleaver se entregó a la policía, después de haber estado en el exilio en Cuba, China, Argelia y Francia, donde hacía pantalones con braguetas de armar. El hombre que antes pedía el derrocamiento de «la pesadilla estadounidense» ahora afirma que tiene una renovada confianza en la justicia estadounidense y sostiene que preferiría ser juzgado en EEUU que vivir en cualquier país del Tercer Mundo o en cualquier país comunista. «Tengo una aventura amorosa con el ejército de EEUU», dijo Cleaver para *The New York Times Magazine* en enero de 1977. Y, a pesar de que antes era ateo, ahora parece haber encontrado la religión. Su renacimiento religioso ocurrió en Francia mientras «contemplaba la luna llena sobre el Mediterráneo. Ahí en la luna aparecieron en secuencia las caras de todos mis antiguos héroes: Malcolm X, Che, Castro, Mao. Apareció poco a poco la cara de Jesucristo. Me puse a recitar el Salmo 23».

A principios de 1976, un editorial de la revista *Ebony* lamentaba el paso de los días de la militancia negra, cuando los blancos –movidos por su sensación de culpa– despilfarraban su sangriento dinero en organizaciones negras moderadas. El 8 de agosto de 1977, en la revista *New York*, apareció un artículo de Orde Coombs titulado: «La Nueva Guerra Civil Empieza». El tema era la distancia creciente entre los negros de clase media y

los negros de la calle. Durante el apagón de Nueva York, los negros de la calle saquearon LeMans, una tienda elegante de moda para hombres, de propiedad negra, la primera de todas las tiendas en la Avenida Ámsterdam. «Tenemos que decirles a los hermanos que, si no pueden conseguirlo en EEUU, no lo van poder conseguir en ningún otro sitio», dijo uno de los caballeros del reino. «Solía reírme cuando escuchaba a la gente blanca decir eso. Ahora me veo a mí mismo diciéndolo, pero tengo que romperme el culo todos los días para conseguirlo. Sin embargo, mucha gente ni siquiera quiere probarlo y luego se enfadan con gente como yo por intentarlo».

El *The New York Times* del día 28 de febrero de 1978 presentó en portada una ruptura en la comunidad negra alegando distinciones de clases: «Uno de los acontecimientos más sorprendentes de la sociedad estadounidense en la última década ha sido el abandono del gueto por parte de millones de negros ambiciosos (...) Algunos (...) viven junto a familias blancas en situaciones económicas parecidas. Más a menudo, se han mudado a los barrios negros de clase media que crecieron en todas las ciudades estadounidenses. Sus casas y sus patios no pueden distinguirse de los de las comunidades blancas pudientes. Y, en muchos casos, las actitudes de los residentes, tampoco».

El liderazgo negro con capacidad de inspiración ha desaparecido. Los hombres que la suministraban están muertos o en la cárcel o se dedican a otras cosas. *Black Power* existe solo como referencia histórica. La revolución ha terminado. Pero, ¿qué paso con la promesa de Cleaver: «Conseguiremos nuestra masculinidad...»?

•••

Entre 1966 y 1976 el ingreso bruto anual de los negros aumentó en 15 mil millones de dólares. Según *Ebony* (1976) la mayor parte de este aumento se repartió entre un porcentaje relativamente pequeño de gente, alrededor de un 5%: la clase media negra y la clase media negra aspirante.

•••

A partir de 1977, la tasa de desempleo para los negros fue del 13,2%, dos veces mayor que la tasa de desempleo de los blancos; la tasa de desempleo de la juventud negra, alrededor del 40%. Bernard E. Anderson, de la Liga Urbana, afirma que, si se incluyera a aquellos que nunca han tenido un trabajo, la tasa se dispararía hasta un 25,3% frente al 11,7% de los blancos.

•••

En 1966, el 41,8% de los negros estaba por debajo del umbral de pobreza. A partir de 1976, el 31,1% de los negros estaba por debajo del umbral de pobreza.

Desde la aparición del Informe Moynihan y del Informe de la Comisión Kerner de Desorden Civil en 1968, no solo *parecía que se había puesto énfasis* en proporcionar mayores oportunidades de educación y de empleo a los negros, sino que también, extraoficialmente, en ofrecer al hombre negro, frente a la mujer negra, las mejores oportunidades. El razonamiento estaba en que un hombre negro con mejor empleo se casaría con una mujer negra, reduciendo el número de mujeres que encabezaban familias y, a partir de ahí, mejoraría la situación de la raza negra en su conjunto.

•••

Desde 1965 hasta 1976, el porcentaje de familias negras encabezadas por mujeres se incrementó del 23,7 al 33%. Durante ese tiempo, entre las familias negras encabezadas por mujeres, el porcentaje del umbral de pobreza pasó del 56,3 al 52,2%, apuntando una leve bajada. No obstante, las familias negras encabezadas por hombres pasaron del 25,3%, por debajo del umbral de pobreza en 1967, a solo el 13,5% a partir de 1976. Y la tasa de desempleo para hombres negros con familia es del 6,7%, solo un 2,2% más alta que la de los blancos de la misma categoría.



El ingreso medio de las familias negras pasó de 4875\$ en 1967 a 9264\$ en 1976, lo que parece un incremento dramático hasta que uno se da cuenta de que el ingreso medio de las familias blancas pasó de 8234\$ a 15.571\$ en el mismo periodo; el 54,6% de las familias blancas ingresan más de 15.000\$ brutos al año, mientras que la cifra análoga de las familias negras es de un 30%. Una pequeña parte de las familias negras, el 7,5%, ingresa más de 25.000\$ al año.



Hay alrededor de 6 millones de familias negras en EEUU. A partir de 1976, de todas ellas, alrededor de 334.000 estaban encabezadas por personas que tenían más de cuatro años de estudios universitarios.

Este fue el 5% que ganó. Sus ingresos medios son de 20.733\$. Gran parte de los negros, especialmente mujeres, son todavía muy pobres. Los males que la

«imagen positiva del hombre negro» pretendió curar siguen todavía sin ser curados. Y la llamada de Stokley al «control representativo» se quedó sin realizar. Hay unos cuantos negros dispersos en el gobierno, trece en el Congreso, uno en el Senado, uno en el Gabinete del presidente, Andrew Young es embajador en las Naciones Unidas. A pesar de que algunos negros ocupan sitios en consejos de grandes empresas, los negros no tienen siquiera un «control representativo» sobre ningún sector industrial o comercial estadounidense importante.

Pero, ¿se cumplió la promesa de Cleaver: «Conseguiremos nuestra masculinidad...»? Esto depende de la manera en la que contemples la «masculinidad». Si aceptas la definición que EEUU impuso al hombre negro –acceso sexual a las mujeres blancas y sistemática subyugación y represión de las mujeres negras– entonces la respuesta es un sí incondicional. Sin embargo, si tomamos en consideración el estándar actual estadounidense de «masculinidad» –el control de los medios de producción y el poder, dicho de otra forma, el dinero– la respuesta tiene que ser un no.

*Hijo nativo*, de Richard Wright, representaba el punto de partida de una aventura amorosa entre el escritor negro y el Macho Negro. Bigger Thomas, un producto del gueto negro de Chicago, trabaja como chófer para una familia blanca de clase media alta. La primera noche de su trabajo lleva a la hija de su empleador y a su chico socialista a un acto político. Intentan entablar amistad con Bigger, beber con él y acompañarle a un restaurante negro. Luego Bigger lleva a la joven borracha a casa, apenas resiste la tentación de violarla, la mata por accidente y quema su cuerpo en un horno en su sótano. Para que no dudemos de su perversidad,

viola entonces a su propia chica negra y la tira por la ventana. Bigger, como Wright nos quería hacer creer, había adquirido una identidad y se había realizado como hombre por primera vez en su vida gracias a estos actos de violencia.

Bigger Thomas no era nada más que la fantasía/la pesadilla/el mito que el hombre blanco tenía sobre el hombre negro, ligeramente disfrazados, ampliados (aunque de manera brillante), dotados de detalles de la realidad social y lanzados a la cara del hombre blanco en una forma suficientemente reconocible como para poder conectar con los viejos terrores.

Al inventar un protagonista como este, Wright parecía mucho más preocupado por causar una impresión a los blancos que por hacer una introspección o una auto-revelación. El hombre negro solo podía cobrar vida en un acto de castigo del hombre blanco; dicho de otra forma, el hombre negro solo podía cobrar vida perdiendo su humanidad. Hacía falta que pasara un tiempo antes de que este enfoque se convirtiera en moneda común; los escritores posteriores, como Norman Mailer, volvieron a *Hijo nativo* para la ratificación.

Al final, Baldwin tenía razón sobre *Hijo nativo*.

Registrando sus días de ira él, sin embargo, también registró, como ningún otro Negro lo había hecho antes, la fantasía que los estadounidenses tienen en sus mentes cuando hablan del Negro: esa imagen maravillosa y temerosa con la que hemos vivido desde que el primer esclavo cayó bajo el latigazo. Aquí subyace la importancia de *Hijo nativo* y, al mismo tiempo, desafortunadamente, su abrumadora limitación.<sup>41</sup>

---

41 Baldwin, James, «Many Thousands Gone», *Notes of a Native Son*, Nueva York, Dial, 1995.

La tragedia de Bigger no está en que tenga frío o hambre o en que sea negro, ni siquiera en que sea estadounidense negro, sino en que haya aceptado una teología que le deniega la vida, en que admita la posibilidad de ser un subhumano y, a partir de ahí, se sienta obligado a luchar por su humanidad según aquellos criterios brutales que se le fueron legados en su nacimiento.<sup>42</sup>

Empecé a leer a James Baldwin cuando tenía cerca de doce años y sigue siendo uno de los escritores negros que más respeto, no porque esté de acuerdo con todo lo que tiene que decir, ni siquiera con la manera en la que lo dice, sino porque ha prestado más atención a las mujeres negras, al mecanismo real de las relaciones entre los hombres y las mujeres negras y a los mitos que han estado funcionando que cualquier otro escritor negro (excepto Thomas Wideman y, quizás, John A. Williams). Por lo menos en sus primeros ensayos y novelas, Baldwin exploró en efecto «las inquietantes complejidades que tenemos nosotros mismos». En este sentido, leerle aún representa una experiencia educativa.

Baldwin parecía más sensato que Wright porque mantenía una sensación de doble realidad de ser negro: la visión del hombre blanco hacia el hombre negro y el hombre que el hombre negro tenía que ser para sí mismo. Baldwin tenía en mente una masculinidad más humana, una masculinidad que tomaría en consideración la costosa lección que el hombre negro había aprendido de la opresión, una masculinidad que quizás convertiría incluso la influencia corruptora estadounidense en algo beneficioso:

Los negros son estadounidenses y su destino es el destino del país. No tienen otra experiencia aparte de su experiencia

---

42 Baldwin, James, «Everybody's Protest Novel», en *Notes of a Native Son*, *ibid.*

en este continente y es una experiencia que no se puede denegar y que todavía se debe aceptar. Si, tal y como lo creo yo, no existe ningún negro estadounidense que no tenga su propio Bigger Thomas viviendo en su cráneo, entonces lo que más significativamente falla en aclararse aquí es el ajuste paradójico que se está haciendo constantemente: el Negro siendo obligado a aceptar el hecho de que ese oscuro, peligroso y detestado extraño forma parte de sí mismo para siempre. Solo este reconocimiento le deja libre de alguna forma y es esto, esta capacidad necesaria de contener o, incluso, en el sentido más honorable posible de la palabra, *explotar* al «negrata» lo que le proporciona a la vida del Negro su aspecto elevado de lo irónico y lo que provoca que incluso los más bienintencionados de sus críticos estadounidenses cometan errores tan estimulantes cuando intentan entenderles. Presentar a Bigger como advertencia significa simplemente reforzar la culpabilidad estadounidense y el miedo a él, es limitarle contundentemente a ese ámbito social previamente mencionado en el que no posee validez humana, es simplemente condenarle a muerte.<sup>43</sup>

En 1951, cuando Baldwin dijo: «Está completamente fuera de los límites de la probabilidad que los Negros en EEUU consigan alguna vez medios para vengarse del Estado (...) y al mismo tiempo (...) no se puede decir que tengan ninguna gana de hacerlo», no podía saber que poco después aparecerían personas que realmente querían e intentarían hacerlo.

Ralph Ellison, igual que Baldwin, expresó el horror de la pesadilla del hombre blanco y el entendimiento de la inevitable falta de humanidad que se le había provocado al hombre negro. No se podía usar la propia pesadilla del hombre blanco para vencerle. Pero, por otro lado, Ellison estaba más obsesionado que Baldwin con la manera en la que los blancos veían, o realmente no veían, a los negros; hasta

---

43 James Baldwin, «Many Thousands Gone», *Notes of a Native Son*, *ibid.*

tal punto que solo existían, incluso para ellos mismos, si los blancos reconocían su existencia. Y, a pesar de que entiendo completamente que *El hombre invisible* haya sido un logro literario importante, a menudo caigo en la tentación de preguntarme si no fue esa preocupación por la percepción de los blancos lo que le ayudó realmente a convertirse en un éxito enorme. El protagonista de Ellison opta por la salida cobarde. Se retira porque no consigue enfrentarse a un mundo en el que su existencia como individuo no está permitida, aunque deba ser conquistada: un dilema que parece casi ingenuo. Ellison nos cuenta muy poco sobre las relaciones de los negros entre sí, excepto en la medida en la que los blancos se inmiscuyen en este contacto. No sorprende que nunca haya terminado otra novela. Su héroe no tenía dónde ir, no tenía motivos para salir del subsuelo.

Baldwin, en cambio, se arroja a las complejidades de las relaciones negras. No propone inmediatamente una solución, pero está actuando claramente desde una serie de valores, y no de valores patriarcales. Me habría parecido sumamente apropiado que él y Martin Luther King hubieran sido amigos cercanos. Los dos parecían creer en la idea de hombre como Dios en la tierra en el sentido cristiano. Esta idea de hombre, teniendo en cuenta que me parece inaceptable tanto desde una perspectiva feminista como desde sus fundamentos religiosos y filosóficos, suponía cierto tipo de responsabilidad emocional y material hacia las mujeres y hacia los niños negros. El hombre ideal se distinguía tanto por su poder como por su compasión, porque ante los cargos de Dios se le consideraría responsable de sus actos. Por consiguiente, tenía una responsabilidad moral hacia el destino de toda una raza.

Baldwin es un escritor categóricamente moralista. Jamás ha sido capaz de justificar de manera coherente las acciones que los hombres negros ejercían sobre las mujeres y los niños. La lucha constante con su padre en sus escritos es testimonio de ello. Nos cuenta que su padre estaba aterrado porque no era capaz de mantener la familia que había creado, que estaba machacado, enloquecido por esta sociedad. Sin embargo, Baldwin sigue sin poder excusar del todo los actos de desconsideración y crueldad hacia su madre, hacia sus hermanos y hacia él. A lo largo de su trabajo anterior aparecen pruebas de su lucha interna con la pregunta respecto a si el hombre negro tenía o no razón en su explotación de la mujer negra; es decir, en usarla como blanco de su ira. El máximo principio de la moralidad patriarcal es la convicción de que los hombres tienen que gobernar porque muchas veces aciertan con lo mejor para todo el mundo.

Era precisamente esa incertidumbre la razón por la cual Amiri Baraka y Eldridge Cleaver señalaron a Baldwin por esos ataques despiadados. En sus novelas *Ve y dilo en la montaña* y *Otro país*, Baldwin contó la historia de la mujer negra con demasiada empatía como para ser aceptado en las filas de los hombres negros intelectuales militantes en los días del *Black Power*.

Ahora bien, conozco a varios liberales del Sur que hacían todo lo que podían por introducir la integración en el Sur, pero apenas he encontrado en el Sur a un solo blanco que no llorara porque el antiguo orden se esfuma. (...) Pero nunca he visto llorar por eso a los viejos de allá, a los mismos negros que el liberal del Sur había querido (...) A los hombres no les gusta que les protejan: esto los castra. (...) No es agradable ser padre de familia y depender en último término del poderío y la bondad de otro hombre para que la casa no se derrumbe.

Pero lo que muchos no se dan cuenta es del efecto que ha producido en la nación este disimulo de la humanidad de los negros. Para mí, la cosa realmente impresionante del Sur es esta paradoja absurda: que los negros son más fuertes que los blancos. No sé cómo se las arreglaron, pero estoy seguro de que se relaciona con la historia, todavía no escrita, de la mujer negra.<sup>44</sup>

Al igual que Martin Luther King, Baldwin era un anacronismo en los sesenta, pero a diferencia de King no fue convenientemente asesinado y por eso tuvieron que deshacerse de él de otra forma. Irónicamente, la aventura amorosa de Baldwin con los detalles trágicos de la vida del hombre negro y su idealización de los mismos sentó las bases para la deificación de los genitales que posteriormente caracterizarían la prosa del Movimiento Negro. Es decir, hasta cierto punto, Baldwin también admiraba lo que se caracterizaba como masculinidad brutal del hombre negro y al mismo tiempo lo veía como una afirmación de su existencia. En realidad, la mayor diferencia entre Baldwin y los demás estaba en que Baldwin detectó en el hombre negro tanto el potencial de una sensación de responsabilidad como cualquier tendencia hacia la sexualidad brutal.

Dado que estaba parcialmente de acuerdo con Mailer, la crítica que Baldwin escribió sobre *El negro blanco* es extrañamente evasiva. No se lanza enseguida a acusar a Mailer por la argumentación racista:

«Mira, hombre», me dijo una vez un músico negro, hablando de Norman, «Lo único que anda mal con ese tío es que es blanco». La frase no significa exactamente lo que dice –o me-

---

44 Baldwin, James, «Nobody Knows My Name: A Letter From The South», en *Nobody Knows My Name*, Nueva York, Dial, 1961 [edición en castellano: «Nadie sabe mi nombre: Carta desde el Sur», en *Nadie sabe mi nombre*, trad. de Gabriel Ferrater, Barcelona, Lumen, 1970, pp. 127-128].

jor, sí que significa exactamente lo que dice, pero no lo que pudiera parecer que significa-, y es una observación muy aguda. Lo que mi amigo quería decir es que para llegar a ser un hombre negro, y no digamos un artista negro, uno tiene que hacerse a sí mismo a lo largo del trayecto. Y tiene que hacerse entre los nada metafóricos dientes de la decisión con que el mundo quiere destruirle. El mundo no le ha reservado ningún lugar, y si el mundo se saliera con la suya, ningún lugar encontraría nunca. Ahora bien, esto vale para todo el mundo, pero en el caso del negro esta verdad es absolutamente desnuda: si él se engaña sobre este punto, morirá.<sup>45</sup>

Baldwin le está dando una palmadita en el hombro a Mailer, mandándole a jugar con los niños pequeños. Está diciendo que nadie que no sea negro debería presumir de que entiende por qué los hombres negros hacen las cosas que hacen.

El lenguaje es ambiguo no solo porque es el estilo de Baldwin, sino porque quiere que Mailer se dé cuenta de que los hombres negros y los hombres blancos se mueven, se tienen que mover, en direcciones diferentes y hacia finales diferentes. Sin embargo, existe al mismo tiempo la afirmación implícita del derecho del hombre negro a reivindicarse sexualmente y el derecho del hombre negro a ser un forajido sexual si lo ve necesario para su supervivencia. «Para hacerse uno un hombre Negro (...) se tenía que reinventar por el camino». Baldwin tampoco niega rotundamente que los hombres negros sean psicópatas o que la suya sea la «moralidad de fondo», como la llamaba Mailer. Él más bien se pregunta: «¿Por qué difamar la gravemente amenazada sexualidad de los Negros para justificar el pánico sexual del hombre blanco?».

Entonces las cosas cambiaron. La retórica del *Black Power* se hizo muy ruidosa y algo estúpida. A

---

45 Baldwin, *ibid.*, pp. 245-246.

Baldwin se le atacaba constantemente. Fue señalado para representar todo lo que a los negros más jóvenes no les gustaba respecto a las soluciones y las evasivas de sus padres. Cleaver, que mantenía su peculiar relación de amor y odio con Baldwin, le acusó de librar «una guerra (...) contra la masculinidad negra». LeRoi Jones le acusó de hacer un «*Martyr's shuffle* a la hora de coctel». <sup>46</sup>

En 1967 Baldwin volvió a EEUU de su exilio en Francia, auto-impuesto para recibir su castigo, para decir lo que otros escritores negros querían que dijera, quizás porque él también quería desesperadamente creer en la virilidad quijotesca del hombre negro.

*Blues de la calle Beale* fue publicado en 1974. Una novela sobre una chica joven del gueto negro. Se enamora y se queda embarazada de un joven negro falsamente acusado de violación y luego encarcelado. El padre del chico es un borracho impotente. Sin embargo, está representado como una persona noble, incluso bondadosa, enganchado a la bebida y a la desesperación por su dominante, maliciosa, frígida y beata mujer. Los padres y la hermana de la joven, que son muy pobres, curiosamente están encantados con el embarazo de la chica y apoyan por completo a la pareja no casada. Todos los personajes enaltecen el dogma del Movimiento Negro, excepto la madre del chico, que es presentada como una caricatura perfecta de la mujer negra devoradora de hombres. Anteriormente, en 1972 Baldwin había dicho:

Cada hombre negro que camina en este país paga un precio enorme por caminar, porque los hombres no son las

---

<sup>46</sup> *Martyrs shuffle* [«mezcla de mártir»]: concepto de LeRoy Jones para hacer referencia a los errores ideológicos de un intelectual mediático que presta más atención a su atractivo performativo que a sus argumentos.

mujeres y el equilibrio del hombre depende del peso de lo que lleva entre sus piernas. Todos los hombres, sea como sea que quieran afrontarlo o no afrontarlo, sea como sea que quieran manejarlo o ser manejados por ello, saben algo sobre sí mismos: que simplemente un hombre sin cojones no es un hombre.<sup>47</sup>

Y así, de cualquier manera, Baldwin, por fin, vio la luz, llegó a la premisa teórica que convirtió el Movimiento Negro en un vehículo del Macho Negro: los varones Negros que resaltaban la tradicional responsabilidad patriarcal hacia sus mujeres e hijos, hacia sus comunidades –hacia el pueblo negro– eran considerados casi «nenazas». La sexualidad del hombre negro y el hecho físico de su pene eran las mayores pruebas de su masculinidad y su objetivo.

LeRoi Jones fue el converso intelectual puntero del Movimiento Negro, al abandonar el éxito en el mundo blanco a cambio de la incertidumbre de la Revolución Negra. Vivía en Greenwich Village. Entre sus amigos estaban Gregory Corso, Allen Ginsberg, Frank O'Hara, Larry Rivers. Su mujer era blanca. Su poesía era individualista, elaborada y elogiada por los críticos. Quienes le conocían por aquel entonces le describían como amable, «la persona más agradable que hayas conocido».

De repente un día –según sus amigos blancos parecía haber ocurrido todo de repente– se convirtió en una de las voces negras más irritadas. Su repentino odio hacia los blancos le hizo dejar a su mujer blanca y a sus dos hijos medio blancos para casarse con una mujer negra y para fundar una organización nacionalista llamada *New Ark in Newark* [Nueva Arca en Newark], en Nueva Jersey. Ahora ya Amiri Baraka, su poesía –y

---

47 Baldwin, James, *No Name in the Street*, Nueva York, Dial, 1972.

fue precisamente el padre de todo un movimiento poético negro de los sesenta– abogaba por la violencia, la muerte de todos los blancos, la superioridad moral y física del hombre negro: el Macho Negro.

Sin embargo, antes de cortar todos sus lazos con el mundo blanco, se mantuvo con un pie dentro y un pie fuera durante un par de años en los que escribió un ensayo titulado *American Sexual Reference: Black Male* (1965). Según Jones, la lucha de lo negro en contra de lo blanco representaba la pureza del primitivismo en contra de la corrupción de la tecnología, el salvaje noble en contra del burócrata pervertido, el supermacho en contra de los maricones:

La mayoría de los hombres blancos estadounidenses están entrenados para ser maricones (...) dedican sus energías a lo incorpóreo, a lo no realista (...) incluso sus guerras están avanzando hasta una fase en la que poblaciones enteras puedan ser destruidas *pulsando un botón* (...) cuanto más puro lo blanco, más alienado está respecto a, por ejemplo, un trabajo físico real (...) ¿Puedes, por un segundo, imaginarte un hombre blanco promedio de clase media siendo capaz de hacer daño a alguien? ¿Él solo? ¿Sin la tecnología que todavía hoy le permite gobernar el mundo? ¿Entiendes la blandura del hombre blanco, la debilidad (...)?<sup>48</sup>

Los blancos le tacharon de racista, pero resultó que no había razones por las que preocuparse. Con el tiempo, Jones demostraría que no era ni un político ni un general. Antes que nada, era un escritor. Como tal, incluso en su ensayo, lo que más le preocupaba eran las imágenes convincentes. ¿Qué más daba si eran reales o inventadas? A menudo renunciaba a lo moderado cuando lo extremo estaba a su alcance. El Macho Negro

---

<sup>48</sup> Jones, *Home*, *op. cit.*

era la sustancia de la que la prosa excitante y cruda estaba hecha, y Jones aprovechó la oportunidad.

Se suponía que el hombre negro y la mujer blanca no deberían establecer ninguna conexión, ni siquiera en las fantasías más descabelladas. Este era (¿es?) el gran tabú de la sociedad. Este tabú hizo un montón de cosas. Para empezar, creó alrededor de esta unión hombre negro-mujer blanca un aura de misterio y sensualidad salvaje que podría haber empujado a cualquiera de los dos a profundizar en ello, si hubieran sido suficientemente audaces o curiosos.

La razón por la que se supone que la mujer blanca estaría interesada en el hombre negro consistió en que él era emocionalmente básico y elemental (lo que es cierto en el caso de los negros cuyos cerebros no están lavados, simplemente porque no hay ninguna razón por la que no debería ser así; el hombre negro es más «natural» que el hombre blanco simplemente porque tiene menos cosas que se interponen entre él y la realidad, menos envoltorios, menos reglas artificiales), por lo tanto «más salvaje», más duro y casi insaciable en sus relaciones sexuales.<sup>49</sup>

Reprende al hombre negro por dejarse atrapar en la persecución de la mujer blanca, lo cual no quiere decir que el hombre negro debiera desdeñar el coño blanco, sino que debería cogerlo en vez de arrastrarse ante él. Mientras el grito unificador de los primitivos de Mailer parecía medio irónico, el de Jones parecía completamente serio.

El crimen más atroz contra la sociedad blanca sería (...) la violación, coger por la fuerza uno de los tesoros de los blancos. (...) El blancucho promedio piensa que un hombre negro puede potencialmente violar a cada una de las señoritas blancas que vea, lo cual es cierto en el sentido de que el hombre

---

49 *Ibid.*

negro debería querer robarle todo lo que el hombre blanco tiene (...) Para la mayoría de los blancos la culpa del robo es la culpa de la violación. Es decir, ellos, desde el lugar más profundo de sus corazones, saben que *deberían* ser robados y la mujer blanca entiende que solo a través de la violación llegará a ser eficaz y salvajemente follada. (...) Por lo tanto, el hombre negro, dado que puede iniciar el acto sexual con menos culpabilidad, resulta ser más libre. Debido al síndrome de robo/violación, el hombre negro *cogerá* a la mujer blanca de una manera no basada en el mito de La Señorita.<sup>50</sup>

Jones transformó al «forajido sexual» de Mailer en el modelo de revolucionario negro: «el hombre negro como ladrón/violador (llevado más allá, es un asesino...)». Un personaje ficcional convincente, es un fascista en la vida real. Los hombres negros, con la ayuda de Jones y de otros como él, retomarían el prototipo de hombre como guerrero, como conquistador ciego a derechos de cualquier otra persona menos los de sí mismo, como violador y psicópata convertido en el soldado, y lo usarían como el colono inglés había usado de forma similar al macho para poner el continente americano bajo sus pies.

No me sorprende que Jones escribiera con similares odio y fanatismo. Para empezar, Jones como individuo tenía que anular su antigua aventura amorosa con los blancos. Por otro lado, a lo largo del denominado «periodo tranquilo» de su poesía anterior, aparece reiteradamente la voz de un hombre que guarda una cantidad enorme de rabia acumulada dentro de sí mismo. En *El holandés*, escrito en 1964, Clay, un joven negro, dice a Lula, una mujer blanca que le estaba riñendo por ser rígido, estirado, clase media:

---

50 *Ibid.*

Si soy un falso hombre blanco de clase media (...) déjame ser. Y déjame ser de la manera que me plazca. ¡Te arrancaré los asquerosos pechos! Déjame ser lo que me apetezca ser. Tío Tom. Thomas. El que sea. (...) No conoces nada excepto lo que tienes ante tus ojos. Teatro. Mentira. Estrategia. No conoces un corazón puro, el corazón negro latiendo. Ni siquiera conoces eso. Y yo estoy sentado aquí, en este traje abotonado, absteniéndome de cortaros el cuello a todos. Deliberadamente, quiero decir. (...) Todos los chicos blancos Hip aclaman a Bird. Y Bird dice: «¡Métetelo por el culo, blancucho retrasado! Por el culo». Y se sientan ahí hablando sobre el genio torturado Charlie Parker. Bird no habría tocado ni una sola nota musical si hubiera pasado por la calle 67 Este y hubiera matado a los primeros diez blancos que se le cruzaran. ¡Ni una sola nota! Y yo soy un poeta aspirante. Sí. ¡Así es! Un poeta. Un tipo de literatura bastarda (...) Lo único que necesita es una simple puñalada. Solo déjame que te sangre, puta chillona, y un poema hace esfumar todo un pueblo de neuróticos, luchando para abstenerse de estar sanos. Y la única cosa que curaría esta neurosis sería tu asesinato (...) Todo lo que necesita es un simple acto como este. Asesinato. ¡Solo asesinato! Nos curaría a todos. Ahhh. Mierda. Pero, quién lo necesita. Prefiero ser un necio. Loco. Seguro con mis palabras, sin muertes y con los pensamientos limpios, duros instándome a nuevas conquistas.<sup>51</sup>

Un tema recurrente en su obra es el de las máscaras, del «Aire frío soplado a través de estrechos ojos ciegos. Carne, metal al rojo. Brilla como el día con su sol./Es un amor humano, yo vivo adentro. Un esqueleto huesudo/que uno reconoce como palabras o simple sentimiento./Pero no tiene sentimiento. Como el metal, es caliente, no es/dado al amor./Quema a la cosa/dentro de él. Y esa cosa/grita».<sup>52</sup>

---

51 Jones, LeRoi, *Dutchman and the Slave*, Nueva York, William Morrow, 1964.

52 Jones, LeRoi, «An Agony As Now», en *The Dead Lecturer*, Nueva York, Grove Press, 1964 [edición en castellano: «Una agonía. Como ahora», en *El conferenciante muerto*, trad. de Niní Rivero y Martín Micharvegas, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1970].

No, no puedo considerar que la violencia verbal de Jones sea una sorpresa. Hasta cierto punto era previsible que se rompiera bajo la presión de este juego de rol extremo en el que estaba involucrado. Y también era previsible que un hombre como este, un hombre negro cuyo padre era empleado de correos y cuya madre era trabajadora social, que nació en Newark y que escribió un libro titulado *The Systems of Dante's Hell*,<sup>53</sup> que según el autor de *Village Voice* «mandó a los críticos a apresurarse a revisar sus fuentes en la *Odisea* de Homero, el *Infierno* de Dante, “Los comedores de loto” de Tennyson y el *Ulises* de Joyce», finalmente oscilara hacia el otro lado de manera tan violenta. Pero el hecho de que se le tomara tan en serio me pareció un triste comentario sobre el Movimiento Negro. ¡Cuánto tiempo pasó exactamente desde que el desfile de conquistadores negros entró marchando en la ciudad, saqueando las iglesias del enemigo, destruyendo sus dioses y violando a sus mujeres!

Cleaver, la otra mitad ideológica de Jones, era una voz todavía más eficaz del Macho Negro. Antiguo violador, se describía a sí mismo como estudioso de *El negro blanco* de Norman Mailer. Sus definiciones de «revolucionario» eran muy similares. Su violación no era un crimen contra las mujeres, sino un acto político. La cultura del hombre blanco rindió un impotente blanco, mientras que el hombre negro aportó al supersemental. Sin embargo, quizás Cleaver estaba más cerca de la verdad que Jones. Entendió que sexualmente las mujeres negras y las mujeres blancas eran víctimas de la

---

53 Jones, LeRoi [Baraka, Amiri], *The Systems of Dantes Hell*, Nueva York, Grove Press, 1965 [edición en castellano: *El sistema del Infierno de Dante*, Buenos Aires, Editorial Alfa, 1965].

historia de EEUU y que el hombre blanco era una víctima de su propio Frankenstein.

Cleaver hizo lo posible por politizar la sexualidad en el Movimiento Negro. Una de sus contribuciones más sospechosas fue la idea de que la homosexualidad negra era un sinónimo del tíotomismo reaccionario. Esto queda especialmente claro en su ataque a Baldwin. Describe la crítica que Baldwin escribió sobre *El negro blanco* de Mailer como «propia de una institutriz» y se dirige, sin ninguna sutileza, al análisis del varón negro homosexual.

Parece ser que muchos homosexuales negros, que dan su aquiescencia a este deseo de muerte racial, se sienten ultrajados y frustrados porque, en su enfermedad, no son capaces de procrear un niño de un hombre blanco. La cruz que tienen que cargar consiste en que, después de haberse agachado ante el hombre blanco, el fruto de su cruce no es el vastaguito medio blanco de sus sueños sino un incremento en la tensión de sus nervios, aunque redoblen sus esfuerzos y absorban más espermatozoides del hombre blanco. (...)

El blanco lo ha privado de su masculinidad, lo ha castrado en el centro de su cráneo ardiente, y cuando se somete a este cambio y toma al blanco por amante y por padrote dirige hacia lo «blanco» todo el amor encerrado en su alma y vuelve el filo de la navaja del odio contra lo «negro», contra sí mismo, contra lo que es, y contra todos los que se le parecen, y le recuerdan a sí mismo. Puede llegar a odiar hasta la oscuridad de la noche.<sup>54</sup>

*Alma encadenada* era un libro que apelaba a los sentidos. Cleaver era violento y abogaba por la violencia. Cleaver era macho y los sesenta eran los años en los que el heroísmo macho se encontraba enormemente glorificado y tomado en serio por parte de mucha gente con todo tipo de convicciones políticas (los blancos no

---

<sup>54</sup> Cleaver, *Alma*, *op. cit.*, pp. 118-120.

desdeñaron al macho de Jones, sino su racismo, suponiendo que era posible separar estos dos conceptos). La gente ansiaba el olor de la sangre en cada página y Cleaver se lo facilitó.

Si uno le toma la palabra a Cleaver, la homosexualidad negra es contrarrevolucionaria (1) porque se la están metiendo y (2) porque se la está metiendo el hombre blanco. Al hacerlo se reduce a sí mismo al estatus de nuestras abuelas que, como todo el mundo sabe, eran folladas constantemente por los hombres blancos.

No obstante, esto significaría que, si el hombre negro estuviera ejerciendo el acto de follar y al que se la estuviera metiendo fuera al hombre blanco, el varón negro homosexual sería igual de buen revolucionario que cualquier varón negro heterosexual, si no mejor. El Macho Negro tendría que llegar a esta conclusión. Si el follado marca tu poder, entonces obviamente el mayor poder se obtendrá follando primero al hombre blanco; al hombre negro, segundo; a la mujer blanca, tercera, y a la mujer negra nunca. La regla más importante es que *nadie te folle a ti*.

Por último, si a los homosexuales se les menospreciaba, incluso siendo varones, porque estaban siendo follados, ¿en qué posición les deja esto a las mujeres en términos de revolución? El Macho Negro permitía exclusivamente la noción más primitiva de mujer –mujeres como propiedades, mujeres como botines de guerra–, dejando a las mujeres negras sin ningún valor de reventa. Como propiedad, la mujer negra era el símbolo de la derrota y, por consiguiente, poco útil para la revolución excepto como encargada de trabajos soporíferos (algo completamente diferente a su papel durante la esclavitud).

El hombre blanco ofreció privilegio y prestigio a la mujer negra como acompañamiento de su poder. A las mujeres negras no se les ofreció un acuerdo como este, sino el mismo trabajo duro de siempre, un nuevo silencio y más soledad. El macho negro patriarcal de Malcolm X se podría haber mostrado operativo –las mujeres negras podrían haber sufrido su opresión durante años desde la dicha concurrente–, pero los hombres negros estaban cegados por su resentimiento hacia las mujeres negras, su envidia del hombre blanco y su deseo irresistible de bajarles los humos a las mujeres blancas. Con el macho patriarcal, los hombres negros habrían tardado años en vengarse. Con el macho narcisista del Movimiento Negro, los resultados eran inmediatos.

Y, cuando el hombre negro avanzó hasta donde la adoración por sus propios genitales le podría llevar, su revolución se detuvo. Un afro enorme, un rifle y el pene en su correcto funcionamiento, al fin y al cabo, no eran suficientes para lamer el mundo del hombre blanco.

### 3

Imagínate por un momento que hubiera una parte de tu cuerpo, un órgano que, por pura naturaleza de la sociedad en la que vivieras, existiera bajo una inmensa presión. Imagínate que este órgano, situado en una posición claramente vulnerable dentro de tu cuerpo, se expandiera, creciera y se mantuviera erecto a voluntad. Imagínate que tu estatus social dependiera de tu capacidad para controlar este órgano. Imagínate que, si no consigieras que esa maldita cosa funcionara, se cuestionara la importancia de tu existencia.

Vamos a suponer que alguna otra raza excesivamente opresiva de gente limitara tu «libertad de expresión» casi exclusivamente a la manipulación de este órgano. Y, luego, supongamos que esta raza amenaza siempre con cortarlo, jamputar este órgano de tu cuerpo y dejarte sin nada!

Vamos a suponer que tus compañeros iniciaran un movimiento para conseguir tu igualdad ante esa raza opresiva. Supongamos que decides por tu propia cuenta demostrar tu capacidad para usar otras partes de tu cuerpo, como pueden ser tu corazón o tu mente. Supongamos que tu mente ingeniosa y astuta te permite elaborar discursos elocuentes y conmovedores, y redactar estudios extensos y exhaustivos que confirmaran fuera de toda duda que eres igual que cualquier otro hombre.

Pero entonces vamos a suponer que la respuesta de tu enemigo fuera escupirte en la cara, empaparte con una manguera, tirar bombas a tu casa y a tus autobuses llenos de niños que van al colegio, y supongamos que toda esta nación en la que vives está observando el abuso de tu pueblo por la televisión nacional y sigue sin hacer nada para acabar con tu miseria. Y supongamos que una de las razones principales por las que no hicieran nada fuera que tuvieran miedo de que usaras ese órgano con sus hijas. Supongamos que la raza enemiga continuara definiéndote exclusivamente en función de este órgano (mientras tanto, procurando que el funcionamiento de este órgano fuera una cosa sucia, haciendo que fuera ilegal describirlo o fotografiarlo), poniendo aún más énfasis en tu ya legendaria capacidad de manejarlo. Y finalmente supongamos que en la cultura popular se diera por sentado que la capacidad de esta raza enemiga para manejar su pro-

pio órgano fuera sumamente sospechosa en el peor de los casos y poco fiable en el mejor de los casos.

¿No sería posible que, dadas las circunstancias, empezaras a fantasear sobre este órgano? ¿Acaso no le otorgarías todo tipo de poderes mágicos que podría o no tener? ¿Acaso este órgano no podría llegar a representar la esencia pura de tu lucha contra la raza opresiva? ¿No sería posible que empezaras a pensar que –dado que su manejo es tu único y absoluto punto fuerte y el único punto débil de tu enemigo– en el uso de este órgano estaría la solución de todos tus problemas? ¿De qué otra forma reaccionarías ante siglos de ataques a esta parte de tu cuerpo, este órgano que te diferenció de la inexistencia, de la extinción, de la falta de masculinidad: de la muerte?

Durante siglos el hombre blanco escribió y habló sobre cómo el hombre negro «la tenía como un simio», sobre cómo follaba como un animal. La verga grande y negra penetró la pesadilla del hombre blanco. ¿Por qué? En una sociedad machista todos los hombres se sienten de alguna forma amenazados por la virilidad de cualquier otro hombre. Dado que los hombres blancos eran los opresores y los hombres negros eran los oprimidos, los hombres blancos tenían incluso un motivo mayor para temer la virilidad del hombre negro.

En realidad, se trataba de algo muy simple. Mientras los hombres negros fueran viriles, el pueblo negro continuaría existiendo (asumiendo que las mujeres estaban dispuestas a ello) y, mientras existiera el pueblo negro, existiría la posibilidad de su liberación, su reclamación de los que les pertenecía –los productos de su labor–, incluso de su victoria sobre el hombre blanco.

A un nivel emocional, histérico –y a un nivel en el que la mayoría de los hombres blancos indefensos

reaccionan-, los hombres blancos temían la destreza sexual del hombre negro, el atractivo sexual del hombre negro y la atracción del hombre negro hacia las mujeres blancas. Pero a otro nivel, el nivel en el que el poder real cambia de manos, los hombres blancos temían el pene del hombre negro como punto de partida de las familias negras, de la fuerza de los números, de la perpetuación de la raza y de la habilidad que obtuvo por los siglos de opresión.

El Movimiento por los Derechos Civiles apareció cuando a los hombres negros y a las mujeres negras ya no se les podía aterrorizar hasta dejarlos en silencio. Una mujer negra, Rosa Parks, puso todo en marcha. Tanto los hombres negros como las mujeres negras se cansaron del sufrimiento, estaban dispuestos a luchar y pensaban que habían descubierto técnicas que pronto les llevarían a su libertad. No obstante, el hombre blanco no quería ceder ni un ápice. A pesar del compromiso del Movimiento por los Derechos Civiles con los métodos de la «resistencia pasiva», los hombres blancos vieron en la iniciativa de los hombres negros varias amenazas simultáneas a su propia virilidad, a su dinero y a su poder.

Bajo esta presión, el hombre blanco promulgó legislaciones absurdas. Continuó debatiendo sobre la inferioridad de la raza negra. A los negros les dio el derecho al voto, pero nada por lo que votar; el derecho de comprar, pero ningún dinero para poder comprar; el derecho de ir a donde quisieran, pero sin transporte que les llevara hasta allí. Y, por último, le dijo al hombre negro que debería mantener su pene metido entre las piernas o no tendría absolutamente nada. Con mucha razón, el hombre negro encegueció de rabia. Decidió que iba a hacer exactamente lo que creía

que el hombre blanco menos quería que hiciera. Degradaría y deshonraría a la mujer blanca. También le dejaría claro al hombre blanco que las mujeres negras no tenían ninguna influencia sobre él y que tendrían que pagar por haber follado con los hombres blancos durante todo ese tiempo. También procuraría que su mujer fuera sumisa, pero no sería un pringado como el hombre blanco. A su mujer no le daría nada a cambio de su sumisión.

Sí, los hombres blancos estaban perversamente obsesionados con los genitales del hombre negro, pero esta obsesión resultó ser una enfermedad contagiosa y en los años sesenta los hombres negros contrajeron fiebres altas. Richard Wright fue el primero en presentar la pesadilla blanca –el Macho Negro– como vehículo de liberación. Luego Mailer habló de la nobleza de lo primitivo en el centro estadounidense y describió cómo, si este primitivo alguna vez entendía su igualdad –la educación igualitaria, la riqueza, la representación política–, y lo unía a su absoluta grandeza física, su extraordinaria virilidad y su moralidad sexual de la Edad de Piedra, gobernaría el mundo entero.

Los hombres negros empezaron a insistir en la obsesión del hombre blanco con sus genitales y ese fue precisamente el momento en el que arraigó su propia obsesión. Baldwin, bajo presión, Jones, Cleaver y muchos otros empezaron a glorificar el primitivismo del hombre negro, a sacar a su macho fuera de la categoría del error humano y a situarlo en la categoría de destino divino.

La reivindicación de su yo y de su sexualidad, el rechazo de la suma importancia del miedo, muy probablemente fue crucial para el desarrollo del hombre negro en ese punto en el que se encontraba en los sesenta. Quizás para Huey Newton y los Panteras Negras

era necesario mostrar públicamente que se estaban armando. Sus actos representaban una audacia sin precedentes para los hijos de los esclavos y eso causó un efecto profunda y enormemente beneficioso en la manera en la que los hombres negros se considerarían a sí mismos a partir de entonces. Sin embargo, estos logros habrían sido más perdurables si la imagen auto-construida y perfeccionada no hubiera sido tan desesperadamente dependiente del Macho Negro: un machista que muy a menudo mostraba también señales de crueldad, narcisismo y poca visión de futuro.

Ildrige Cleaver describe el enfrentamiento entre la policía y Huey Newton en febrero de 1967. Betty Shabazz, la viuda de Malcolm X, escoltada por un guardia armado de los Panteras Negras junto a Newton, se presentó en las oficinas de la revista *Ramparts* en San Francisco para hablar con Cleaver:

En ese momento un policía grande y fornido dio un pase adelante. Desabrochó la pequeña correa que sujetaba la pistola en su funda y empezó a gritar a Huey: «¡No me apuntes con esta arma! ¡Deja de apuntarme esta arma!». Seguía haciendo gestos como si fuera a coger su arma... Huey se detuvo de inmediato y se quedó mirando fijamente al policía.

«¡Vámonos de aquí, Huey! ¡Vámonos de aquí!», decía Bobby Seale.

Sin prestarle ninguna atención, Huey se acercó al policía y le dijo: «¿Qué pasa? ¿Te pica el dedo?».

El policía no respondió.

«¿Quieres apuntarme con tu pistola?», preguntó Huey.

Los otros policías urgían a este policía que se tranquilizara, que se relajara, pero no parecía que fuera capaz de escucharles. Miraba fijamente a los ojos a Huey, midiéndole.

«Ok», dijo Huey. «¡Cerdo gordo racista, saca tu pistola!».

El policía no se movió.

«¡Sácala, cobarde de mierda!» Huey cargó la escopeta.

«Estoy esperando», dijo esperando a que el policía le apuntara...

Entonces el policía, que continuaba enfrente de Huey, desistió. Suspiró y bajó la cabeza. Huey se ríó literalmente en su cara y tras eso salió por la calle alegremente, desapareciendo en el resplandor de la luz del sol deslumbrante.<sup>55</sup>

Cleaver dijo que el comportamiento de Newton indicaba «valentía» y que esa tendría que ser la conclusión obvia. Pero me pregunto... Todo esto me parece bastante loco. Y ahora sabemos que de hecho fue muy imprudente. Había voces, como la de Julius Lester en su libro *Notas revolucionarias*, que abogaban por más control, más cálculo. «El revolucionario tiene mucho cuidado de no hacer algo que provoque el enfrentamiento entre él y el enemigo mientras sepa que no puede ganar», dijo Lester en 1968. «El revolucionario no hace nada que solo le sirva al enemigo para unirse contra él...». Pero nadie escuchó.

A lo que más recuerda el revolucionario negro de los sesenta es al niño que actúa por el mero placer de la reacción que provocará a su padre y por el dolor que le causará. ¿Sería posible que el hombre negro contemporáneo fuera demasiado dependiente? ¿Acaso podemos culpar a la esclavitud por esa dependencia?

Algunos aceptaron la esclavitud por miedo a la libertad; otros, por ser conscientes de la existencia de fuerzas superiores; otros, solo porque se encontraban retenidos por la manifestación de esa fuerza. Sin embargo, casi todos, con más o menos intensidad, sucumbieron a ese patrón paternalista de pensamiento y casi todos redefinieron dicho patrón hacia una doctrina de autoprotección (...)

Para el esclavo (...) el propio significado del paternalismo fue desplazado hacia un significado de interdependencia. Si

---

55 Cleaver, Eldridge, *Post-Prison Writing & Speeches*, Robert Sheer (ed.), Nueva York, Random House, 1969.

el amo tenía la obligación de mantener a su gente y portarse como un ser humano honesto, entonces su obligación tendría que convertirse en el derecho del esclavo. Ahí donde el amo prefería convertir sus propias autopromulgadas obligaciones en privilegios para su gente (...) los esclavos entendieron que las obligaciones eran las obligaciones (...)

(...) La intersección del paternalismo y el racismo provocó una catástrofe porque transformó los elementos de dependencia personal en una sensación de la debilidad colectiva... Tenían que entrar en una prolongada y amargada lucha tanto con ellos mismos como con sus opresores para poder «sentir su fuerza» y para hacerse «conscientes de su responsabilidad y su valor». No es que los esclavos no actuaran como hombres. Más bien, se trataba de que no podían comprender su fuerza colectiva como pueblo y actuar como hombres políticos. La lucha negra en este frente, que todavía no había sido ganada, se ha igualado a la lucha de cualquier otro pueblo oprimido. Es difícil, porque se trata de la lucha definitiva en la que el pueblo debe entrar para forjar una nación.<sup>56</sup>

Genovese retrata el patriarcado al mismo tiempo como algo nocivo y beneficioso. Beneficioso en el sentido de que proporcionó al esclavo una oportunidad para sacar ciertos derechos de su dueño (por ejemplo, el derecho a tener tiempo propio los domingos, dar nombres a sus hijos, esperar que su opinión como supervisor se respetara), pero también una oportunidad para crear una síntesis de la cultura africana y la cultura estadounidense blanca. Sin embargo, la cultura que derivó de ahí fue nociva porque fue conformista. Contemplaba únicamente una situación en la que los blancos eran el factor de máximo control. A pesar de que la cultura negra era subversiva por naturaleza, no había manera de que se convirtiera en una acción agresiva, organizada, colectiva, una «lucha definitiva en la que el pueblo

---

<sup>56</sup> Genovese, Eugene, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, Nueva York, Pantheon, 1974.

tiene que entrar para forjar una nación». Esto puede ser cierto, en efecto, pero me gustaría sugerir otra cuestión.

La tremenda lucha del hombre negro por la educación, por la tierra, por los derechos políticos, por el derecho a proteger su tierra y a sus hijos, todo esto se puede entender como señales de que el hombre no estaba precisamente indefenso y dependiente en la época de la Proclamación de la Emancipación. En este sentido, lo más probable es que la escasez de rebeliones esclavas en EEUU se pueda interpretar de la misma manera.

Tal como sugiere Nathan Huggins, en la introducción de su libro *Black Odyssey* [Odisea Negra], quizás estábamos demasiado centrados en descubrir y demostrar el heroísmo de una minoría de esclavos que tomaron parte en las resistencias abiertas y mientras tanto dedicábamos muy poca atención a la dignidad y la perseverancia de esa mayoría de esclavos que insistían de manera silenciosa y constante en su propia humanidad de miles maneras diferentes y contra todo pronóstico.

Mirando más allá de los actos de resistencia, de rebelión y de huida, encontraremos una cualidad de valor no reconocida todavía. Se trata del triunfo del espíritu humano sobre el poder absoluto. No tiene sus pancartas. No tuvo su venganza. Se trataba solo de la voluntad penetrante y persistente entre los afroamericanos de mantenerse unidos durante un trauma y una desgracia profundos. Muchos factores de sus circunstancias podrían haberles reducido a simples brutos, a objetos de mercado. Habría sido fácil convertirse en lo que muchos blancos insistían que eran: tontos, lentos, insensibles, inmorales, con insuficientes cualidades humanas. Sin embargo, los esclavos reivindicaron su humanidad y rechazaron hacer concesiones al respecto, formando familias donde no había lugar

para ellas, creando un universo y un orden moral en el mundo de la hipocresía, formando un arte y un mundo de la imaginación en el desierto cultural.

Es precisamente este triunfo del espíritu humano sobre la desgracia la gran historia de la esclavitud afroamericana. (...) Ningún estadounidense negro, y desde luego ningún estadounidense blanco, tiene motivos para disculparse por ello. La historia moderna no conoce relato más glorioso del triunfo del espíritu humano.<sup>57</sup>

El hombre negro sabía que los actos de valentía momentáneos podían provocar una masacre masiva de su pueblo y nada había más importante para él que su supervivencia, ni siquiera esa experiencia gratificante de hombría pública que los blancos al final tendrían que concederle. En este sentido, el hombre negro mostró una valentía inagotable. Y probablemente esta fuera la razón por la que la devastadora Reconstrucción, que lo obligó de nuevo a la sumisión, fuera tan contundente. En aquel entonces todavía era muy peligroso, porque todavía estaba muy cerca de aquel barco en el que llegó. Pero, como había perdido contacto con la perspectiva negra, como había perdido de vista sus auténticas intenciones y como había adoptado la perspectiva blanca, una perspectiva desde la cual se veía indefenso, dependiente, bestial, empezó a pensar que las cosas que había hecho indicaban que no era un hombre. Una vez que el proceso hubiera arrancado, los blancos le permitirían más y más libertad. Se podría decir que cuanto menos sabía qué hacer con sus privilegios, más estaba dispuesto a dárselos la estructura del poder blanco.

La aceptación de la perspectiva blanca por parte del hombre negro fue gradual y solo parcialmente

---

57 Huggins, Nathan I., *Black Odyssey: The Afro-American Ordeal in Slavery*, Nueva York, Pantheon, 1977.

conseguida en el momento de la abolición de la esclavitud. Muchos de los esclavos recién liberados insistían en que sus mujeres no trabajaran en los campos. Como resultado de ello su avance material se vio gravemente retrasado. En ese caso, los hombres negros se olvidaron de su prioridad, la supervivencia económica independiente, y la reemplazaron por una prioridad blanca completamente inapropiada a su situación. Pero, en su mayor parte, los hombres negros pusieron sus prioridades en primer plano, razón por la cual se les temía y se les menospreciaba tanto.

Al contrario de lo que dice Genovese, el peligro del esclavo no era la dependencia como tal. Más bien se trataba del peligro de hacerse dependiente de una cultura ajena y esencialmente hostil: solo entonces el hombre negro superpondría los valores de la mayoritaria sociedad blanca a sus necesidades completamente diferentes. En general, el hombre negro de la post-esclavitud evitaba ese peligro con éxito. Sin embargo, hoy en día, más de cien años después, parece estar más cercano a la dependencia destructiva de la cultura blanca de lo que ha estado nunca.

¿Puedes imaginar lo que harían los esclavos recién emancipados con las oportunidades ahora disponibles para los negros en este país? ¿Acaso les sería necesario desfilar ante la policía blanca con rifles para demostrar que son hombres? ¿Sería posible explicarles por qué los negros destruyen sus propios barrios, violan y abusan de sus propias mujeres, beben demasiado y se inyectan heroína en las venas?

Las tácticas del Movimiento por los Derechos Civiles fueron abandonadas porque dependían demasiado de la generosidad de los blancos. Pero el Movimiento Negro resultó ser todavía menos

independiente en su noción de libertad. Había muchas más marchas con rifles y botas de combate, muchas más calumnias y amenazas contra los blancos que planificación y acción realmente revolucionarias. ¿Qué es precisamente lo que este hijo de esclavo esperaba que lo blancos hicieran? ¿Acaso esperaba que, como un niño que tiene una rabieta porque no consigue algo que quiere, el Gran Papá se lo compraría solo para callarle? El hombre negro se olvidó de lo que era. Llegó a creer que su universo era realmente tal y como lo describieron los blancos. La cosa más importante ya no era el bienestar de su familia, de su pueblo, sino el racismo blanco.

El racismo blanco es el problema del hombre blanco, no del hombre negro. Su tarea consiste en –y el hombre negro de la post-esclavitud lo sabía– mitigar las manifestaciones del racismo, su propia pobreza, sus carencias y su infelicidad; eliminar por cualquier medio necesario las restricciones que sufren su salud, su productividad, su creatividad y la perpetuación de su cultura para lograr un modo de vida que le permita vivir, sobrevivir y prosperar.

Pero el hombre negro contemporáneo ya no existe para su pueblo o para sí mismo. Se ha convertido en el testimonio vivo de los fracasos del hombre blanco. Tiene que continuar sufriendo, ser maltratado y maltratar a sus iguales hasta que los blancos no se vuelvan mejor gente ni necesaria para liberarle de su situación. Se ha convertido en un mártir. Y ha llegado a ese sitio no por la dependencia que le fue impuesta durante la esclavitud, sino por su perspectiva negra de que, parecida a la perspectiva blanca, apoyaba la idea de que la masculinidad vale más que cualquier otra cosa.

Mientras fue capaz de mantener su propia definición negro-céntrica de la masculinidad, su juicio sobre sí mismo no se vio amenazado. Sin embargo, era inevitable que, conforme aumentaba el tiempo que llevaba en este país, confundiera las perspectivas negras y blancas. No se da cuenta de que ha aceptado una definición de masculinidad que es destructiva para sí mismo y que anula los mayores esfuerzos de su pasado.

El Movimiento *Black Power* produjo ciertos beneficios –trabajos, subvenciones, becas, programas de pobreza, etcétera–, pero la mayoría de estas cosas están en proceso de pérdida y en ningún caso justifican el precio que se pagó por ellas. Mientras la gente negra esté lidiando con trabajos, títulos y subvenciones y no con fábricas, tierra y centros comerciales, cualquier cosa que haya conseguido debe quedar sujeta a los caprichos de la estructura del poder blanco y ser beneficiosa solo para un par de elegidos. La mayoría de los negros se queda solo con el premio al farolillo rojo de una masculinidad obsoleta que se burla de su impotencia.

Es interesante observar cómo varios líderes hombres negros se están recuperando tras su abominable fracaso de llevar a cabo cualquier cambio en las vidas de las masas del pueblo negro. Cada uno a su manera está intentando desvincularse del desastroso énfasis en «el precioso hombre negro», es decir, en el hombre negro formado por la fantasía que el hombre blanco tenía de él, poniendo hincapié en la economía. Jones, ahora conocido como Comrade Baraka, Stokely Carmichael y Huey Newton, todos se hicieron socialistas: Carmichael, insistiendo en la importancia de la organización del Tercer Mundo, Baraka y Newton, insistiendo en la organización de los estadounidenses, tanto negros como

blancos. En el otro lado del espectro político está Jesse Jackson, uno de los defensores más firmes del capitalismo negro, de los negros trabajadores que disciplinan a sus hijos y ahorran dinero para comprarse una camioneta en vez de un Cadillac. Y luego tenemos el reciente nivel de liderazgo negro corrupto, como el del Reverendo Ike, habilidoso predicador negro por excelencia que orgullosamente informa a su congregación de que sus donaciones sirven para pagar sus trajes caros y su flota de Rolls-Royce. Los musulmanes desistieron de su política racista y renovaron el énfasis en la autonomía económica del modelo estadounidense. Un representante del ex-presidente Ford asistió al funeral de Elijah Mohammed. El dinero era una palabra casi sucia entre los negros de los sesenta; sin embargo, este no es el caso hoy en día. Se trata de una buena señal, dado que la definición del poder en EEUU es el dinero.

Pero los líderes negros salieron del mundo de sueños del *Black Power* solo para entrar en otro. Antes se engañaban a sí mismos pensando que la estructura del poder blanco se podría derrotar con bravuconadas. Ahora creen que, si visten unos trajes formales con corbata y se portan con maneras propias de un caballero, pueden unirse a la estructura del poder blanco. Y, lo que es más inquietante todavía, se niegan a darse cuenta de que están ante una elección. Una elección bien de asimilación, lo cual supondría una aniquilación cultural para el pueblo negro, bien de seguir con la lucha de sus ascendientes esclavos por una existencia decente para todo el pueblo negro y por la continuación de su identidad cultural y racial. Estar detrás del dinero y de la independencia económica no significa que uno vaya a volverse blanco.

Quizás la razón más importante por la cual el Movimiento Negro no funcionó fue que los hombres negros no se dieron cuenta de que no podrían entrar en la lucha sin la completa implicación de las mujeres. Y en este sentido cometieron un error que los negros del periodo de la post-esclavitud no habrían cometido tan fácilmente. Por tradición, las mujeres más que nada quieren mantener todo unido. Las mujeres son muy trabajadoras y requieren muy poca compensación. A veces, las mujeres están dispuestas a morir mucho más rápidamente que los hombres. Las mujeres votan. Las mujeres participan en las manifestaciones. Las mujeres se ocupan de tareas tediosas. Y a las mujeres no se les puede sobornar a cambio de la muerte y el sufrimiento de sus hijos. Solo fijaos en lo importantes que han sido las mujeres en las luchas de liberación de África. Al negar la importancia de su papel, la eficacia del Movimiento Negro acabó destruida. Había solo un montón de hombres negros pavoneándose con sus afros.

El pueblo negro, como conjunto, parece ahora atrapado en una extraña amnesia grupal que, en parte, se mantiene por la falta de confianza en sus líderes. ¿Acaso alguien les puede culpar? Si el liderazgo no muestra ninguna valentía para enfrentarse a los errores del pasado, ¿por qué alguien espera que mostrará valentía enfrentándose a las posibilidades de su futuro?

El hombre negro de clase media –tenga un Máster en Ciencias Empresariales o solo el carnet de sindicalista– cree que ha encontrado una alternativa a ser negro. Cree que puede colarse y saquear la hucha de los blancuchos mientras crean que no les están prestando atención, que puede vivir en la comunidad blanca o en la asfixiante comunidad negra de clase media con su mujer blanca o casi blanca, que puede apartar la mirada cuando la

empresa para la que está trabajando pretende hacer algo insultante hacia los negros, conducir un Mercedes, llevar trajes europeos caros, indignarse ante los negros que son tan poco elegantes que ni siquiera saludan en el metro; cree que puede hacer todo eso y no estar muriéndose desde dentro, completa e irreversiblemente.

Los niveles de engaño que ha incorporado son muy interesantes. Durante el Movimiento Negro fue él quien se quedó con todos los beneficios. Mientras los negros se amotinaban en las calles, quitando el sueño de los blancos en cada enclave suburbano de EEUU, ahí estaba él, preparado, culto, entrenado, con un limpio corte de pelo, con una afro bien cuidada, ligeramente intimidante, pero negociador. «Solo tengo que usar mi varita mágica y todos estos negros enfadados desaparecerán de tu puerta», dijo. «Cómprame y seré tu negro». O, peor todavía, como los que jugaron la carta de la pobreza, dijo: «Dame algo de dinero para hacer milagros en el gueto». Y en cualquiera de los casos, con o sin su mujer blanca, usó ese dinero para huir del gueto, pero también para huir de la negritud. Ya que el Macho Negro –que tenía una relación más distorsionada con la negritud– había sido un error, decidió que ya no quería ser negro.

Cogió su dinero y su energía y los volcó de nuevo en la comunidad blanca. Lo denominó «funcionar dentro del sistema». Y se llevó los méritos cuando los negros se calmaban por fin o, mejor dicho, cuando les drogaban y pegaban hasta que se quedaban en silencio. Esos negros estaban orgullosos –o deberían estarlo, pensaba– de lo que él había sido capaz de tangar. Y entonces llegó el momento en el que ya no podía ir al gueto a visitar a su madre o para tener una comida casera de vez en cuando en nombre de los buenos, viejos tiempos porque los «negratas» de allí, sus antiguos hermanos, que pagaron

su opulencia con su sangre y con su sufrimiento, le robarían las ruedas de su Mercedes, le exigirían su cartera desde detrás de los mangos de sus navajas automáticas o babearían sus delirios de drogadictos o de alcohólicos sobre su traje de seda mientras hablaban con él.

¿Por qué no consiguen, quería saber, salir adelante por su propia cuenta? ¿Cómo se atreven ahora a poner la paz en peligro? ¿Cómo se atreven a odiarle por su riqueza, por ser un traidor? ¿Cómo se atreven a ser tan obviamente oprimidos?

Los negros de clase media insistían en creer que el hombre blanco debería encargarse de sus pobres, mejorar sus prisiones, dejar de enviar a los negros a la cárcel, limpiar el caos de los suburbios, mejorar las escuelas, hacer que sus hijos estudiaran. Tomando en cuenta que el gobierno y el comercio blanco, se mantienen, en parte, gracias al dinero negro, no digo que no sean responsables y que no deberían aprovecharse siempre que puedan, pero sí es el momento de reconocer que no podemos esperar demasiado de ellos en cuanto a iniciativas o colaboración en el proceso de resolución de nuestros problemas. Es simplemente como están las cosas. El Gran Papá no es familia.

El capitalismo depende de la noción de un Gran Papá. En este sentido, Genovese tenía razón. Deberías aportar la parte principal de tu producción, los frutos de tu trabajo, a otra persona y entonces él cuidará de ti. Carl McCall (concejal de Nueva York) ha hablado sobre la escasez de liderazgo negro. Básicamente ha dicho que había líderes negros, pero que la gente no les conocía porque los blancos no proporcionaban nada que estos líderes pudieran ofrecer al pueblo negro. Esta es mi idea de la dependencia.

Y el hombre negro pobre forma también parte de todo esto. Sí, las fuerzas conspiran contra él, pero él mismo *permite* que la vida le pase por encima, *permite* que otros tomen las decisiones en su nombre, confía en la burocracia blanca permitiéndole que le metan entre rejas, permitiéndole que se encargue de su mujer y de sus hijos. Se porta como si él y la mujer negra estuvieran en guerra, como si pudiera ganar algo con su destrucción. Se aprovecha del juego debilitante de la superioridad sexual como una sustitución de la creación de algo que merezca la pena. Dice que no tiene otra cosa. Tiene que pasárselo bien de alguna forma, dice. Así se le mantiene en su sitio. Y, en cuanto es capaz de acceder a la clase media negra, se vuelve blanco o por lo menos lo que él cree que es lo blanco. Nunca discute sobre la esclavitud y sabe muy poco del asunto. El Movimiento por los Derechos Civiles y los Movimientos Negros se han convertido en nada más que un divertido tema de conversación frívola. Y todo eso se debe a que ha olvidado las esperanzas y las aspiraciones de los esclavos, ha olvidado por lo que pasaron y todas las lecciones de esos cuatrocientos años.

Al hacerlo así, está tomando una decisión: la subversión total de su identidad cultural. A fin de cuentas, él ya no es africano. Su sangre es mixta. No guarda recuerdos de viejas costumbres, de la vida en el continente, de la sensación de indignación ante el secuestro. Esa otra experiencia que le diferencia –la pobreza y la discriminación– tendrá que ser eliminada si pretende sobrevivir. La pregunta es simplemente la siguiente: si se elimina el recuerdo de su pasado africano y la experiencia de su penuria, ¿acaso existe una identidad exclusiva del estadounidense negro, una identidad que merezca ser conservada más allá de ser simplemente

estadounidense, de ser un estadounidense blanco un poco manchado?

Tiendo a pensar que sí, que tiene que ser así. Desde un punto de vista puramente objetivo, el mestizaje y la asimilación no son, para nada, conceptos negativos y pueden, de hecho, eliminar la pobreza, la discriminación y la ignorancia en este país. Un empleo pleno no es una imposibilidad nacional, ni siquiera bajo el capitalismo. Sin embargo, siempre existe esa posibilidad, una gran probabilidad, en realidad, de que la América blanca utilice la falta de conciencia racial de una parte de la clase media negra como oportunidad para formalizar algo que ya existe extraoficialmente: el aislamiento del elemento negro indeseable en las reservas urbanas. Al mismo tiempo, la piel del hombre negro es todavía negra. Incluso un mestizaje consciente y planificado tardaría generaciones en eliminar esta diferencia.

Además, ¿no hay nada que merezca la pena salvar de la experiencia negra? Nuestros ancestros emplearon mucha energía en desarrollar un plan de supervivencia para los africanos desplazados, una cultura afroamericana. ¿Acaso la uniformidad es la única cura de las dolencias de este país? ¿Acaso los estadounidenses blancos y negros solo pueden vivir en paz si los negros reniegan de la importancia de su contribución a la civilización de EEUU?

Me parece que lo que hace que la gente tenga valor es lo que ofrezcan sea único. El pueblo negro tiene su negritud. Tiene su música, su baile, su manera de cocinar, de caminar, de hablar, de vestir y, más importante todavía, su historia que no puede, no debe ser descartada como un vestido viejo que ya no se puede reparar con un dobladillo diferente para estar a la moda actual. No hay ninguna razón para asumir que perder

todo esto signifique automáticamente deshacerse de la pobreza y de la opresión. Incluso, si así fuera, ¿a qué precio? Desde luego, vale la pena, por lo menos, señalar que realmente habría un precio.

Por último, es el hombre negro quien ha tomado esta decisión no declarada. La mujer negra está simplemente ahí de paso. Sus acciones en los sesenta en el Movimiento por los Derechos Civiles dejaron una huella permanente en la calidad de nuestras vidas. ¿Nos gusta lo que ha hecho? ¿Estamos contentas de subirnos a la ola de las variables interpretaciones de la masculinidad negra? ¿Acaso puede dejarnos junto a casi el 50% de niños negros que dependen de nosotras? ¿Podemos permitirnos quedarnos de brazos cruzados y permitirle orquestar nuestro futuro?

# 2

## SEGUNDA PARTE: EL MITO DE LA SUPERMUJER

Los efectos acumulados de la manera como las mujeres negras han sido maltratadas y sexualmente deshumanizadas en los Estados Unidos, la manera como han tenido que trabajar penosamente para ganarse la vida, criar a sus hijos y mantener tanto a los hombres blancos como a los negros, desde la época de la esclavitud hasta el presente, han producido, en muchas mujeres negras, cierto «machismo», que se expresa a través de profundas tendencias matriarcales. Los hombres de raza negra, se quejan de que las mujeres negras son demasiado dominantes, demasiado exigentes, demasiado estrictas, demasiado desconsideradas y demasiado «masculinas», hasta el punto de que los hombres tienen la sensación de que se los está «castrando». Pues bien, ¿qué se puede esperar?<sup>58</sup>

### 1

Cuando tenía quince años no había nada que temiera más que ser como las mujeres de mi familia. Aprendí a huir de ellas igual de eficazmente que aprendía a evitar a las mujeres que vestían pantalones de hombres y fumaban cigarros. Sus agudas lenguas eran

---

58 Hernton, Calvin C., *Sex and Racism in America*, Nueva York, Grove Press, 1966 [edición en castellano: *Sexo y Racismo*, trad. de Mercedes Rivera, Caracas, Monte Ávila Editores, 1972, pág. 181].

capaces de desarmar cualquier ego humano en exactamente cinco minutos. Los hombres siempre parecían algo secundario en sus vidas. Casi todas se divorciaron al menos una vez. Todas trabajaban. Nunca ejercían de empleadas domésticas y ninguna recibió prestaciones sociales. «Demasiado orgullosas», decían. Todas tenían una actitud altiva por haber conseguido hacer las cosas a su manera. Parecía que ya lo sabían todo.

Una vez que traje a un joven a casa, me quedé escrutando nerviosa a estas mujeres, suplicándoles en silencio que no lo sometieran a la radiografía familiar. Nada más cerrar las puertas a su salida, empezaron a formular dictámenes. «Es tacaño» o «es muy inmaduro». Siempre tenían razón y eso me molestaba. Parecía que pasaban siglos entre nuestras percepciones de la vida. Me decían que solo intentaban ayudarme, que era muy difícil crecer hasta convertirse en toda una mujer negra. Pero yo no quería escuchar eso.

No me acuerdo de cuándo me enteré de que mi familia esperaba que yo trabajara para ser capaz de mantenerme a mí misma cuando creciera. Mi madre estaba tan extraordinariamente orientada hacia su carrera que jamás me permitió recibir clases de nada hasta que no manifestara un interés profundo por la carrera que podría desarrollar en ese ese ámbito. «¿Podría algún día ser música?», preguntó a mi profesor de piano. «No parece ser muy probable», respondió. Y mis clases se interrumpieron de repente. Se me ha inculcado que el mejor y único apoyo seguro es la independencia.

Según la perspectiva sociológica popular, el hecho de que mi familia esperara que yo trabajara y que tuviera una carrera debería haber hecho que las cosas que quería fueran muy diferentes respecto a las que

querían las chicas jóvenes blancas. No obstante, no creo que ningún sociólogo haya tomado en consideración a un hombre como mi padrastro. Mi padrastro me enseñó las «lecciones de ama de casa». Fue él quien me enseñó cómo limpiar la casa y cómo portarme con los hombres. «No seas como tu madre», me decía. «Es una señora muy agradable, pero es una mala mujer. Es solo que tuvo suerte conmigo. Quiero que tengas un *buen marido*».

A pesar de que nunca consiguió domarme, era a él a quien al final escuchaba, porque me decía prácticamente las mismas cosas que leía en las revistas, veía en las películas, miraba boquiabierto en la tele. A pesar de las lecciones de las mujeres de mi familia, no tenía ninguna intención de crecer manteniéndome a mí misma. Era más lista que esas mujeres y todo a mi alrededor apoyaba lo que yo ya sabía. ¿Acaso los medios estadounidenses no proclamaban que, con las herramientas correctas –las cantidades apropiadas de feminidad y atractivo sexual–, no tengo por qué desarrollar ningún otro talento? ¿Acaso mis compañeras no me decían que no hiciera caso a mi madre? Las mujeres mayores están amargadas porque no son capaces de estar a la altura, advertían. No te fíes de ellas. Creciendo en Harlem, escuchaba estos mensajes no menos atentamente que las chicas jóvenes blancas que crecieron en Park Avenue, en Scarsdale y en Long Island. En cierto modo, necesitaba escucharlos, creer en estos mensajes, incluso más que ellas. Su alternativa no era la vida eterna a lo Tía Jemima<sup>59</sup> o a lo Porgy y Bess. La mía sí que lo era. Veía el trabajo solo como un plan de emergencia.

---

59 Tía Jemima: personaje estereotípico de la cultura afroamericana que hace referencia a un tipo tradicional de sirvienta.

Entonces, en 1968, cumplí dieciséis años y la negritud llegó a Harlem. En las buhardillas, los teatros, los pisos, las calles o en cualquier espacio disponible, los artistas negros, los músicos, los escritores, los poetas, muchos de ellos recién llegados del East Village, empezaron a juntarse en respuesta a los gritos de «Black Power» y «Matad al blanco» que resonaban en las calles durante los últimos disturbios. Representaban el ala cultural que venían a entretener, a guiar, a animar a las tropas de rebeldes negros. Y los harlemitas, que siempre estuvieron divididos en dos categorías distintas –la burguesía negra y los pobres– empezaron entonces a dividirse en muchas más facciones.

Primero se cambiaron los nombres de las categorías antiguas. La burguesía negra se convirtió en «*knee-grows*»<sup>60</sup> y los pobres se convirtieron en «lumpen» o en la «base». Las dos facciones nuevas eran los «militantes» y los «nacionalistas». Los militantes no aguantaban las canciones, los bailes, el incienso y la lectura de poesía de los nacionalistas negros, las apelaciones de la burguesía negra al control o la inercia de los pobres. Los nacionalistas no podían soportar la insistencia de los militantes en «salir a las calles» o su retórica marxista, la lealtad de la burguesía negra a la cultura europea y la habitual estulticia cultural de los pobres con todo menos con el rock, el blues y el góspel. Y los pobres pensaban que todos estaban locos. Sin embargo, todos los lados consiguieron ponerse de acuerdo en por lo menos una cuestión: el comportamiento de la mujer negra necesitaba una limpieza exhaustiva.

---

60 Las palabras *knee-grow* /ni://grəʊ/ y negro /'ni:grəʊ/ tienen una pronunciación fonética casi idéntica, por lo cual la primera versión es una manera suavizada para referirse al negro.

Era demasiado dominante, demasiado fuerte, demasiado agresiva, sin pelos en la lengua, demasiado castradora, demasiado masculina. Ella fue una de las razones principales por las que el hombre negro jamás pudo mejorar su situación en este país. El hombre negro tenía problemas y tenía que luchar contra el hombre blanco para solucionarlos, pero ¿cómo podría disponer de suficiente fuerza para hacerlo si su propia casa no estaba en orden, si su esposa, su mujer, su madre, sus hermanas, que deberían haber sido sus sirvientas leales, le quitaban la autoridad en todo momento?

Estaba fascinada con todo esto. No con las implicaciones políticas de un Movimiento Negro en la América blanca. Enseguida me di cuenta de que esto era responsabilidad de los hombres. Estaba fascinada con cómo podría afectar a mi reducido universo. Para mí, y para muchas otras mujeres negras, el Movimiento Negro parecía garantizar que nuestros sueños secretos de ser dominadas y mantenidas por los hombres eran mucho más alcanzables. Si los hombres negros tuvieran poder, como en *Black Power*, entonces nosotras nos convertiríamos en las mujeres de los poderosos. Sin duda esto alimentaba mucho más la fantasía que todo lo anterior. Al fin y al cabo, Lucille Ball, Sandra Dee, Jane Fonda, Audrey Hepburn, Elizabeth Taylor, Shirley MacLaine y Kim Novak no eran negras. Aquí estaba la oportunidad real, de carne y hueso.

Pero, antes que nada, teníamos que superar la vergüenza de un pedazo de historia. Estábamos compartiendo cama con el dueño de los esclavos mientras al hombre negro le cortaban el pene; nunca conseguimos cerrarnos las piernas ante el hombre blanco ni fuimos capaces de negar nuestros pechos a los niños blancos; fuimos vigorosamente leales a

nuestro empleador blanco, aceptando el trabajo que ofrecía cuando él nunca habría dado trabajo alguno a nuestro hombre, limpiando su casa con cariño y atención, mientras a nuestro hombre le linchaban los hombres blancos de capuchas blancas. No permitimos al hombre negro ser un hombre en su propia casa. Le criticamos sin cesar y cuestionamos su masculinidad. Le llevamos al alcohol, a las drogas, al crimen, a cualquier cosa mala que él jamás hubiera emprendido para hacerse daño a sí mismo o a su familia, porque en nuestros ojos no se reflejaba su masculinidad.

Me sentí impactada por esta historia. Mi madre hizo lo posible para mantenerme alejada de todo esto. Solo sabía que los hombres de mi familia parecían ser muy dulces, muy inteligentes, pero un poco inútiles y débiles. Y las mujeres parecían ser implacables triunfadoras, muy a menudo proveedoras de la familia.

Fueron las mujeres quienes aunaron esfuerzos para asegurarse de que mi hermana y yo nunca conociéramos un momento de soledad o de carencia. Fuimos a colegios privados desde siempre, nos mandaban a campamentos, a Provincetown o a Europa en verano. Mi madre fue maestra, luego profesora de universidad y artista. A pesar de haber tenido dos hijas a los veintidós años (mi hermana y yo nacimos el mismo año) y haberse separado de mi padre, el músico, después de cuatro años de matrimonio, fue capaz de licenciarse en Educación y de sacar un Máster en Bellas Artes en el City College de Nueva York. Mi tía entró en la Universidad de Nueva York con sus dieciséis años y gente de todas partes de Harlem solía venir a ver esa niña pequeña que estaba asistiendo a la «gran universidad». Siendo yo pequeña, ella ya trabajaba en su tesis doctoral en la Universidad de Hunter. Mi abuela, Mama

Jones, era modista, costurera y diseñadora en el barrio, con un gran futuro por delante. Un poco más alta de un metro cincuenta, en sus medias y con una pizca de tendencia a imitar a una *belle* sureña, empecé a darme cuenta de que era, sin embargo, una mujer con una determinación feroz y una voluntad de hierro; se negaba absolutamente a reconocer nada malo en ninguna de nosotras.

No obstante, en muchas otras cuestiones no me daba cuenta de que estas mujeres eran exactamente iguales que cualquier otra mujer negra. De niña, yo me sentía desafortunadamente incapaz de ver que su fuerza era solo una de las facetas de su humanidad, de su falibilidad. Cuando descubrí que mi madre se sacó un grado en educación para posteriormente hacerse maestra, en gran parte porque el City College de Nueva York no aceptaba mujeres en el Colegio de Artes Liberales, que mi tía nunca había conseguido acabar su Doctorado porque ella, que estaba devorando los libros toda su vida, era reiteradamente acusada de analfabetismo por parte de sus profesores y acabo retirándose, he hecho muy poco con esa información. Cuando me dijeron que Mama Jones quería ser bailarina y no pudo llevar a cabo su ambición porque sus padres consideraban que esta profesión era poco apropiada para una señorita, pensé que de alguna forma esto ocurrió porque Mama Jones quería que así pasara. Más tarde descubriría incluso que, a pesar de estar muy entusiasmada cuando se divorció de mi abuelo y volvió a su apellido de soltera, no trabajó ni un solo día hasta que su hijo más pequeño no cumplió catorce años y hasta entonces se mantuvo a sí misma y a sus hijos con una pensión alimenticia, un pago para el cual tenía que frecuentar a menudo los juzgados de familia.

En un momento dado intentó volver a estudiar en el Instituto de la Moda, pero una vez, volviendo de las clases a casa, encontró a mi tía y a mi madre hablando con unos chicos en el pasillo y rápidamente desistió de ello. Ese otro modelo de fuerza, la madre de mi padre, desistió completamente de mantener su trabajo para deambular por el mundo detrás de mi abuelastro, que era oficial del ejército.

Todos mis abuelos y abuelas venían de firmes trasfondos patriarcales. Mis bisabuelos eran proveedores y protectores, hombres acostumbrados a una autoridad indiscutible; la idea de que sus hijas podían ser consideradas algún día Amazonas y sus hijos unos pelagatos prescindibles seguramente habrían llegado a destruirles. Hubo incluso algunas pruebas de que esos enfoques apáticos hacia el patriarcado de mis abuelos se debían más a una naturaleza rebelde contra los propios padres que a un arraigo en su emasculación histórica: que mis abuelas no se divorciaran tan rápidamente no porque no pudieran soportar las cadenas del matrimonio, sino porque cada hombre se medía obligatoriamente en relación con sus padres. Mis bisabuelos eran director de colegio y predicador por parte de mi madre y, por parte de mi padre, práctico marino y dueño de una plantación en Haití y Jamaica. Mis bisabuelas, las borrosas mujeres pequeñas que conocía de las fotos antiguas, parecían poco amenazadoras. Una de ellas se llamaba incluso Baby Doll. Todas eran amas de casa, excepto Ida Mae, cuyo marido era director; de vez en cuando le permitía dar clases en el colegio.

Sin embargo, con dieciséis años no sabía cómo acercarme a estas paradojas. Las mujeres de mi familia no podían al mismo tiempo ser fuertes y débiles, víctimas y victimarias. Apenas le veía sentido a buscar

una línea de contemplación tan claramente poco satisfactoria. Fue mucho más fácil creer simplemente que estas mujeres eran los monstruos incruentos que el Movimiento Negro decía que eran y lidiar con mi parte de este pecado. ¿Qué tengo que hacer, me preguntaba, para enmendar mis errores y hacerme más agradable? Tengo que ser, me decía el hombre negro, más femenina; tengo que intentar ser más atractiva y, antes que nada, más sumisa, dicho de otra forma, ser una «mujer natural».

Me avergonzaba cada vez que escuchaba a los hombres refiriéndose a mí como «fuerte», porque sabía que se referían a mi yo histórico, mi yo monolítico: la mujer negra invencible que hizo que sus penes se marchitaran en sus vientres, que les recordaba que no tenían poder para controlar sus propios destinos, y mucho menos el de ella, que les hizo despreciar y querer destruir a esa mujer. Sin darme cuenta jamás de lo muy imaginaria que realmente era mi «fuerza», juré que nunca la usaría.

Pero esto no parecía ser suficiente. No resultaba muy convincente como mujer pasiva. Los hombres parecían escurrirse entre mis dedos. Era demasiado ansiosa, demasiado impaciente y de algún modo no podía dejar de enfadarme de vez en cuando. Así que me quedé sola, a regañadientes, con mis recursos limitados, mis colegios privados, mis buenos resultados para acceder a la universidad, mi educación negra burguesa, mi potencial profesional brillante y prometedor. La primavera en la que terminé la secundaria, en 1969, lo último que tenía en mi mente era la universidad. A pesar de la casi unánime protesta del colegio y de mi familia, decidí entrar en la Universidad de Howard para poder estar con gente negra y porque era mejor que no

hacer nada en absoluto, y allí era donde tenía previsto estar el próximo septiembre, a no ser que se me ocurriera algo mejor durante el verano.

En junio mi hermana y yo nos fuimos a México, un regalo de graduación de mi madre. Sabía lo desesperadamente que deseábamos actuar como adultas y quizás pensaba que seríamos capaces de hacerlo bien y sin demasiados problemas si ella estaba en un país diferente. En la Universidad de México mi hermana y yo quedamos con un grupo de estudiantes mexicanos casi revolucionarios, de clase media alta. Los seis revolucionarios vivían en una comuna, un tipo de casa de rancho que estaba justo en las afueras de México D.F., y muy pronto nos fuimos a vivir con ellos. Rápidamente me líe con el chico que tenía el aspecto más indígena de todo el grupo, un guatemalteco de veintiséis años, y decidí igual de rápido, tal y como solía hacer en aquel entonces, que pasaría el próximo par de años a su lado. Era muy guapo, tenía modales aristocráticos, pero agradables y afectuosos, y un título de Máster en arquitectura. Hablaba algo de inglés, lo cual era de mucha ayuda para nuestra relación, ya que yo no hablaba nada de español. Cuando era muy necesario mi hermana, que sí hablaba español, servía de traductora y, en cuestiones más íntimas, nos apañábamos con el francés.

Ahí parecía estar la respuesta a todos mis problemas. Me convencí de que, nada más conseguir a un hombre, a cualquier hombre, para que asumiera las responsabilidades en mi nombre, ya no tendría que responder ante mi madre. Siempre que me llamaba para decirme que volviera a casa, le seguía diciendo: «Nos casaremos, solo envíanos el permiso». Y mi amigo guatemalteco asentía con entusiasmo, como si mi madre pudiera verlo. Cómo me gustaría que lo hubiera

podido ver. No entendía cómo era posible que estuviera preocupada. ¿No era así cómo tenía que acabar la cosa? Y, si ocurría un poco más rápido, pues mejor para todos. ¿Acaso no pensaba que debería tener una carrera solo en el caso de que no encontrara algo mejor? Finalmente, mi madre presionó a la Embajada de EEUU y me obligaron a volver a Nueva York. Mientras tuviera diecisiete años, mi madre podría seguir controlando mis movimientos, incluso a escala internacional. En lo que a mí respectaba, recibí una propuesta de matrimonio seria de mi revolucionario guatemalteco. En lo que respectaba a mi madre, yo era una delincuente juvenil.

De ninguna manera estaba preparada para entender por lo que pasaba mi madre. Por lo menos en una parte se encontraba bajo influencia de lo que había escuchado sobre las comunas en los medios estadounidenses. Se imaginaba que estaba acostándome con, por lo menos, cuatro hombres al mismo tiempo, experimentando con drogas diferentes cada noche y haciendo todo tipo de cosas degeneradas. El hecho de que estuviera pidiendo permiso para casarme solo significaba que me habían drogado hasta la sumisión, que me habían robado todo mi dinero y que me tenían presa. Creo que se esperaba una demanda de rescate en cualquier momento. No podía saber lo dócil y católica y romana que era la rebelión de mis mexicanos. Nuestra comuna era estrictamente monógama, aunque cada pareja solía intercambiar los dormitorios semanalmente. La única droga permitida era la marihuana. Había una empleada doméstica que venía todos los días a limpiar y hacernos el desayuno. Los hombres se turnaban yendo al trabajo en una empresa bastante típica en la ciudad, cuyo dueño era el padre de uno de ellos. La ambición del grupo era hacer películas. Incluso hice

una prueba de pantalla, aunque, es cierto, desnuda. Era una vida bastante casera. Me habría aburrido tremendamente si no hubiera estado colocada gran parte del tiempo. Después de que mi hermana se fuera, todo el mundo tenía más de veintiún años menos yo y hoy seguramente se habrán convertido en pilares firmes de la sociedad. Estaban asombrosamente desconcertados por las llamadas telefónicas de mi madre. Aparte de mí, ahí estaban cuatro chicos y dos chicas: amables, simples, inteligentes, niños cultos que fumaban mucha maría. Eso era todo. Pero, ¿cómo podía saber eso mi madre? Me dijo más tarde que se quedó muy sorprendida al verme tan sana y tan contenta cuando volví.

Durante todo este tiempo, grupos de adolescentes vagabundeaban por el East Village, descalzos, sucios y con ojos vidriosos. El LSD, la mescalina, la marihuana, el hachís, la heroína y las anfetaminas disfrutaban de fácil disponibilidad. Los niños blancos estaban rebelándose. Y los niños negros, para no sentirse superados, hacían lo mismo. Yo era lo suficientemente grande como para pasar por adulta; si quería, podía participar en casi cualquier forma de evasión. Y lo peor de todo era que pensaba que había una pared impenetrable entre cualquier cosa y yo, cosas como podían ser la pobreza y el sufrimiento.

Todo eso tuvo un efecto acelerador en la paranoia de mi madre. Me protegía e intentaba proteger mi infancia como un prolongado cuento de hadas de seguridad, confort y felicidad, y la decepcioné.

Debe de ser muy difícil ser madre de una hija adolescente en una comunidad negra. Algunos de los viejecitos que solían darle palmaditas en los hombros cuando era una niña, empiezan a desear darle palmaditas en el culo cuando cumple trece años. Los chulos

y los estafadores de los barrios empiezan a hacerle proposiciones sexuales. Saben que está cansada de las reglas y regulaciones de la vida familiar, que su cabeza está llena de fantasías de huida. La adolescencia es también un punto en el que la presión de los compañeros empieza a dominar.

Puedo entender la razón por la que mi madre se sintió desesperada. Nadie más pensaba que sería especialmente terrible si me quedara embarazada o si me casaba antes de llegar a la edad adulta o si nunca acababa la universidad. Era una chica negra; lo hice lo mejor que pude dadas las circunstancias. Más tarde mi madre me explicó que, ya que estaba claro que su intento de protegerme no iba a dar resultado, estaba decidida a hacerme entender que, como chica negra en EEUU, iba a pasar por una ardua lucha para mantenerme entera. No disponía de una situación de clase media sólida y poderosa contra la que rebelarme; solo una situación de pobreza y opresión ligeramente disimuladas con un par de viajes a Europa, una educación privada y algunas prendas de ropa de Bonwit Teller. Quería obligarme a pensar por mí misma porque, a pesar de muchas cosas que no conocía, sabía que nunca sería capaz de sobrevivir si no lo hacía. Chicas jóvenes negras que tenían predilección por irse a vivir con cualquiera que tuviera una cara bonita y una cama *king size* solían acabar muertas, con agujas en sus brazos o viviendo de prestaciones sociales.

Ahora que conozco mejor a mi madre, sé que su sensación de impotencia hizo que pareciera todavía más importante para ella tomar esa medida radical. Siguiendo el consejo de un trabajador social del Departamento de Orientación Infantil, acordamos que me inscribiría en una Casa Católica llamada Residencia de

las Hermanas del Buen Pastor. Fui allí voluntariamente, porque en la época pensé que preferiría vivir en el infierno que con mi madre. El hecho de que me dejara ir fue un riesgo calculado; fue su manera de proporcionarme una pequeña muestra de lo que me encontraría inevitablemente yendo hacia donde iba. Y debo reconocer que funcionó.

En 1969 se registró un número récord de chicas blancas que habían huido de casa y se convirtió en una importante noticia. Sin embargo, muchas más chicas negras huían de casa. La huida de casa es un delito exclusivamente juvenil y, en gran parte, más propio de chicas. Como pasa con la mayoría de los delitos, te encierran por ello solo si eres pobre. Cuando una niña de clase media huye de casa y la detienen, los juzgados dejan por lo general que sus padres se la lleven, si quieren. Sin embargo, si la niña cuenta con delitos previos –y esta niña suele venir de una casa en la que la madre no tiene marido y normalmente hay muchos más niños, donde los ingresos son escasos y/o vienen de ayudas públicas– se la interna en la institución correspondiente.

La Residencia de las Hermanas del Buen Pastor era una de esas instituciones que proporcionaba un refugio temporal para muchas de las chicas que huían de casa, en su mayor parte negras y portorriqueñas, aunque también había quienes habían sido víctimas de maltrato infantil. La función de la Residencia era gestionar las pruebas psicológicas. A partir de ahí, los resultados se usaban para ayudar a los juzgados a decidir qué hacer con la niña. La mayoría de los niños no se quedaban más de tres semanas en la Residencia. Yo, en cambio, no había pasado por los juzgados. Era un caso especial. Era una niña negra de clase media

que no sabía comportarse y no conseguía ponerse de acuerdo con su madre. A pesar de que pertenecía a la clase media, mi madre estaba decidida a no internarme en una institución privada; eso solo habría sido una prórroga de mi experiencia en el colegio privado. Me quedaría en una institución pública hasta que llegara el momento de ir a la universidad en otoño. Me quedé allí cinco semanas.

La primera semana lloré. La segunda semana me deprimí mucho. Como mínimo, no estaba preparada en absoluto para esa situación. La superiora, situada lejos, en el despacho de la planta principal, conocía mis circunstancias, a mi familia y cómo había llegado allí. Las otras hermanas no tenían esta información. En lo que respecta a ellas yo era solo otra niña negra, sucia, con drogas y sexo en la mente. Pasé muchas tardes en aislamiento (un despacho con la puerta cerrada, sin comida, sin lectura u otro tipo de entretenimiento) por «hacer discursitos». En lo que respectaba a mí, «hacer discursitos» se definía como cualquier tipo de discusión sobre ideas contrarias a las de las monjas que dirigían el sitio. Por ejemplo, recuerdo que uno de mis «discursos» iba sobre lo absurdo de censurar las relaciones sexuales premaritales cuando se trabajaba con un grupo de niñas que ya habían pasado por experiencias sexuales. Las monjas parecían mucho más cómodas cuando las niñas hablaban ilusoriamente sobre sus novios. En cuanto empecé a darme cuenta de que la individualidad y la inteligencia, en todas sus formas incipientes, estaban consideradas subversivas, dejé de llamar la atención y empecé a observar mi alrededor, a tomar consciencia de otras reclusas.

La mayoría de ellas eran mucho más jóvenes que yo. Para cuando la mayoría de las niñas negras en el

gueto había cumplido diecisiete años, ya habían asumido que sus posibilidades eran limitadas, o se habían centrado en carreras de dactilógrafa o enfermera, para las más ambiciosas, o trabajo social y enseñanza, y/o habían tenido sus bebés en silencio y se habían acomodado en el fondo de la iglesia, o se habían metido tanto en las calles que no podrían ser contenidas por un sitio como la residencia y se les tenía que enviar directamente a las «casas», que se parecían más a una cárcel para niñas realmente «malas».

Una chica promedio de la residencia tenía por lo menos cuatro hermanas y hermanos, y una madre muy joven, que o bien era soltera, o bien estaba separada de su marido y vivía de prestaciones sociales. A la chica normalmente no le iba muy bien en el colegio y le aburría. Su casa era pequeña e inaguantable. A menudo, una residencia limpia y bien equipada que disponía de habitaciones individuales para muchas chicas era mucho más deseable. Muchas veces se sentía como un estorbo para su madre o para el novio de su madre, sentía que su madre no tenía tiempo para ella y que la casa estaba abarrotada, especialmente en verano. Por lo tanto, pasaba mucho tiempo en las calles tonteando con los chicos del barrio, experimentando con su sexualidad (siempre muy avergonzada de ello) mientras llegaba algo mejor y más grande. Esto normalmente tenía forma de hombre mayor, de unos veinte años, quizás proxeneta, traficante de drogas o simple gamberro de poca monta del barrio para el que tenía claro que le podría ofrecer lo que perseguía desde siempre: una autoridad más allá de su madre, feminidad, resumiendo en una sola palabra: matrimonio.

Pocas semanas después de mi llegada, hubo un cambio en la administración de la casa. La hermana

Geraldine, una mujer blanca joven, grande, generosa, con los pies en la tierra, recogió la dirección de las dos monjas que le precedían. Estas dos hermanas, también blancas, a las que llamábamos Mutt y Jeff, porque una de ellas era enorme y gorda y la otra era casi una enana, tenían unas reglas muy estrictas. Los periodos cortos, poco frecuentes, durante los cuales teníamos derecho a hablar se señalizaban con un timbre. Las peticiones de atención especial de cualquier tipo –un cigarrillo extra aparte de los seis asignados al día, una tarea particular– se rechazaban de base. Mutt y Jeff fueron quienes definieron mis ideas como «hacer discursitos». No obstante, lo más importante y lo más devastador sobre ellas, en mi opinión, era el desprecio que mostraban hacía nosotras; su silencio arrogante parecía un constante recordatorio implícito de que éramos imperdonables, unos seres despreciables, indignas incluso de la atención de Dios. Hay que recordar que las chicas de la Residencia eran niñas de doce, trece, catorce años, a pesar de que muchas de ellas habían experimentado con cierta variedad de drogas, se habían quedado embarazadas o ya habían tenido hijos propios. Algunas de ellas incluso jugaban con muñecas. Más que nada, parecían necesitadas de amor, de un amor incondicional, y de atención. La hermana Geraldine parecía saber todo eso desde el primer momento.

La primera vez que la vi, yo estaba en aislamiento, llorando. De alguna manera, siempre supe que una de las luchas más grandes del proceso de hacerme mayor sería por no permitir jamás que alguien me hiciera sentir que era mala persona. Para cuando cumplí los quince años, había renegado completamente de la iglesia, porque me había dado cuenta de que, como chica adolescente negra, no podía vivir con las reglas

que imponía. Decidí que encontraría mi Dios a mi manera. La primera vez que tuve una relación sexual fue porque pensaba que había tomado una decisión consciente y clara de hacerlo, a pesar de que más tarde me di cuenta de que en aquel entonces no estaba preparada para tomar una decisión así. Sin embargo, lo más importante para mí, a pesar de que era una niña, fue la sensación de que estaba controlando mi propia vida y de que estaba marcando mis propias pautas. Era muy tenaz, quizás demasiado tenaz sobre este asunto, pero ese día en el aislamiento ya empezaba a dudar. ¿Cómo puede ser que tenga razón, cuando todo el mundo cree que no la tengo? Algo no iba bien. ¿Era yo? La hermana Geraldine entró en ese despacho inhóspito y se sentó a mi lado. Me preguntó por qué estaba llorando. Se lo dije. Le conté todo. Me dijo discretamente que pronto mandaría a alguien a por mí, que las cosas cambiarían en la Residencia y que esperaba de mí que la ayudara.

Y cumplió su promesa. Bajo la gestión de la hermana Geraldine había siempre muchas charlas, incluso discusiones, y muchas actividades. Las chicas tomaban turno para sentarse en su regazo. Las besaba, las cogía, escuchaba atentamente tanto sus problemas frívolos como los más serios. Es muy probable que ya nadie más hiciera una cosa así para estas chicas antes de cobrárselo. Nos llevaba de paseo en su coche. Y me permitió ayudarle. Mi responsabilidad era organizar los pequeños grupos de chicas para excursiones por la ciudad. Me dio un trabajo como de asistente. Bajo su administración la casa se convirtió en una especie de refugio para nosotras, un descanso de las presiones estresantes de las relaciones sexuales que no éramos capaces de gestionar porque éramos demasiado jóvenes, de tener que fingir que éramos adultas, que

estábamos seguras de nosotras mismas y de lo que estábamos haciendo con nuestras vidas. Nos permitía pensar todo el tiempo.

Como el ambiente de la Residencia había cambiado, empecé a involucrarme más con mis compañeras, a escuchar sus historias. Las chicas adolescentes, tristemente, se crean una identidad a la medida del hombre. Yo no era una excepción. No se me había ocurrido en seguida sentir ningún tipo de afinidad hacia estas chicas porque fueran negras y jóvenes como yo. Sí, yo apoyaba el *Black Power*, pero eso no tenía nada que ver con un montón de chicas jóvenes que se metían en problemas, ¿verdad? Sin embargo, a medida que me contaban sus historias empecé a reconocer un patrón. Muchas de ellas habían estado en numerosas familias de acogida, algunas veces habían sido brutalmente apaleadas. Las madres de algunas de estas chicas las animaban a que pasaran la noche fuera de casa y entonces llamaban a la policía para recogerlas. Ante el juez, el típico alegato de esta madre era: «No puedo hacer na' con ella». Mientras las chicas blancas solían huir fuera del país, las chicas negras e hispanas no se lo podían siquiera imaginar y menos todavía permitirselo. Normalmente no huían más lejos de un par de manzanas. Me hablaban de sus novios, que les habían hecho sentirse por fin importantes, de los embarazos inevitables, de los bebés que estaban decididas a tener porque necesitaban algo que les perteneciera a ellas. Quizás sus propias madres habían dicho lo mismo. «¿No lo entiendes?», insistían. «Quiere casarse conmigo». ¿Acaso no eran estas mis palabras? ¿Acaso su historia no era, de alguna forma, mi propia historia, a pesar de los intentos de mi madre por protegerme?

Está claro que todas crecimos en un entorno en el que constantemente se nos inculcaba que había un único modelo aceptable de feminidad: Doris Day, ama de casa y madre-guapa, atractiva, incluso *sexy*, y, sin embargo, inalcanzable y virginal; casada con un príncipe que nunca insultaba a su esposa, nunca violaba a sus hijos y siempre traía a casa más que suficiente beicon. Nuestras circunstancias vitales no solo hicieron que este modelo fuera imposible de conseguir, sino que fuera masoquista esperar que se cumpliera. Antes que nada, éramos negras y por lo tanto nunca podríamos ser Doris Day. Por otro lado, nuestras necesidades eran del todo diferentes. Vivíamos en un ambiente peligroso, la comunidad negra, que no protegía a sus niñas y, más allá de eso, en EEUU, que contemplaban a las mujeres negras como bestias de carga y juguetes sexuales. Ser inocente y *sexy* era completamente suicida. Teníamos que hacernos valer por nosotras mismas, pensar por nosotras mismas, elaborar y mantener nuestros propios modelos. Puede que muchas de nosotras se casaran con hombres que violaban a nuestros hijos y nos insultaban; estábamos todas seguras de que encontraríamos muchas refutaciones de la fantasía. ¿Qué haríamos una vez enfrentadas a nuestra realidad? ¿Ser destruidas por ella?

Muchas de las chicas de la casa ya habían sido brutalmente maltratadas. Se les enseñaba que sus propios esfuerzos de supervivencia significaban que eran malas. Las chicas buenas simplemente no sobrevivían a esas cosas. Recuerdo que una vez llevé a una chica de excursión. Nos fuimos a Orange Julius en la Calle Ocho y nos sentamos en la barra. Quizás porque era muy guapa, con unos ojos enormes y unas pestañas largas, al hombre de detrás de la barra le cayó bien y le

regaló una naranja. En cuanto dio la espalda, tan rápida como un relámpago, ella robó dos naranjas más. Estaba estupefacta. No iba a hacer nada con ellas y las tiró al salir del sitio.

Una de las cosas que había aprendido para cuando salí de la Residencia era que muchas de las chicas de allí no sobrevivirían o, mejor dicho, sobrevivirían, pero nunca tendrían una vida real. Estaban atrapadas en el patrón, selladas en un nicho que la sociedad les había asignado, tachadas de «chicas que no saben cómo comportarse». La noción que tenían de sí mismas ya era demasiado baja. Veían cualquier acto de bondad hacia ellas como debilidad. Parecían esperar que apareciera un hombre que se encargara de sus vidas. Y, cuando este hombre no aparecía, dejaban de vivir. Se iban a donde les llevaba la marea. Estaban en un limbo.

En una de mis últimas visitas a la Residencia, una chica negra de unos dieciséis años me dijo con regocijo que había huido con su novio de dieciséis años, que había atracado un banco. Usaron el dinero para mantenerse mientras viajaban por el país, yendo de fiesta en fiesta. Él estaba en el reformatorio de Spofford cumpliendo una condena de dieciocho meses. Ella iba a salir en un par de semanas. Le pregunté qué iba a hacer cuando saliera. «Voy a esperar a mi novio». «No puedes pasarte dieciocho meses simplemente esperando», dije y otras chicas se rieron nerviosamente. «¿Qué más vas a hacer?». «Voy a seguir colocada», dijo inexpresivamente. Según las reglas más antiguas, más estrictamente impuestas de su sociedad, no estaba equivocada. Estaba siguiendo la prescripción real de la feminidad. Primero, había encontrado el hombre de su entorno que más dinero tenía y se había pegado a él. Como él estaba detenido, ella entraría en estado de

hibernación hasta que él volviera. Su vida empezaba y terminaba con él, le pertenecía, a pesar de que él mismo era solo un niño. Él determinaba su integridad moral. Si él no tenía ninguna, ella tampoco.

En el mundo del que viene la mujer negra, el mejor hombre es definido automáticamente como el hombre que más dinero y más «poder» posibles tiene. En el gueto muchas veces este hombre es un proxeneta, un traficante de drogas, un corredor de apuestas, un ladrón común, pero al mismo tiempo puede ser (y para las chicas negras de clase media lo es) un funcionario público; un ejecutivo altamente remunerado en la estructura de la pobreza; un médico borracho y egocéntrico, un abogado, un profesor, un artista cuya única preocupación es su casa de veraneo, su Mercedes-Benz, su cuenta bancaria, sus zapatos Gucci y la claridad de la piel de su mujer.

La mujer negra puede ser pobre, pero también puede ser de clase media, puede haber ido a colegios privados, haber pasado sus veranos no en las calles calurosas de la ciudad, sino en Europa o en el Cabo Cod; su padre puede ser médico, abogado o juez; su madre ama de casa, dama de sociedad o mujer con carrera. Cualquiera que sea su estatus, para cuando llegue a ser una adolescente habrá aprendido que a las mujeres negras se las trataba como animales durante la esclavitud, que, de alguna forma, eso significa que ser mujer negra es malo, que el arquetipo de mujer negra es la Tía Jemima o la puta y que tiene que sonreír para que el hombre negro no piense que es dura y «matriarcal». Y no tiene que acabar metida obligatoriamente en «problemas», en la cárcel, en el reformatorio, enganchada a drogas, en las calles como prostituta o teniendo un bebé a los catorce años, sino más bien en un trabajo sin

futuro que odia, en un matrimonio infeliz y destructivo, teniendo hijos que no quiere, que no estaba preparada para tener o que no debería haber tenido. O puede simplemente convertirse en una alcohólica discreta, obesa y con tensión alta o crónicamente depresiva. La idea es que la vida de una mujer joven como esta desaparece sin que ella ejerza control alguno sobre ella.

Entre las chicas que conocí en la Residencia podía ver generación tras generación extendiéndose en la infinidad de niños hambrientos, maltratados y analfabetos. Cuyos padres eran niños. Las mujeres negras nunca han hecho caso a sus madres. Ninguna mujer negra presta mucha atención a otra mujer negra. Y, así, cada una de ellas empieza de cero, como si ninguna otra mujer hubiera intentado vivir antes. El Movimiento Negro no consiguió proporcionarme el lenguaje que necesitaba para discutir sobre estas cuestiones. No tenía otra alternativa que hacerme feminista.



A través de toda su permanencia en tierra norteamericana, la mujer negra ha estado sola y sin protección, no solamente desde el punto de vista social sino también desde el psicológico. Ha tenido que luchar para existir, como si fuera un hombre; y siendo negra, peor aún. No quiero insinuar con esto que la mujer negra se haya vuelto frígida o «masculina». En realidad, ella es, en potencia, si es que ya no lo es, el animal más sexual de todo el planeta. Lo que estoy describiendo no se llama frigidez, sino rigidez. Y ha sido precisamente esta austeridad de la mujer negra lo que la ha capacitado para sobrevivir, después de haber pasado por lo que muy pocas otras mujeres han pasado.<sup>61</sup>

---

61 Hernton, *op. cit.*, pp. 181-182.

Zafiro.<sup>62</sup> Mammy. Una criada mulata trágica. Caballo de tiro, capaz de usar un hacha, levantar peso, cosechar algodón con cualquier hombre. Maravillosa con los niños. Muy limpia. Muy religiosa. Una madre genial. Una cantante y bailarina estupenda y una maestra y trabajadora social entregada. Siempre ha tenido más oportunidades que el hombre negro, porque no representaba una amenaza para el hombre blanco y por eso este le facilitó la vida. Sin embargo, curiosamente siempre acaba recibiendo prestaciones sociales. No obstante, es más culta y gana más que el hombre negro. Y, por consiguiente, proporciona la mayor parte de las finanzas para la familia. No es guapa, parece más bien dura, excepto si tiene sangre blanca y entonces sí es muy guapa. Sin embargo, las negras son exóticas, estupendas en la cama, tigresas. Y muy fértiles. Si es de clase media suele ser estirada con el sexo, mojigata. Es dura e insolidaria con el hombre negro, dominante, castradora. Suele ser la que tiene los pantalones bien puestos en la familia. Muy fuerte. El dolor se desliza por su cara como la lluvia. Dura, poco femenina. Se opone a los movimientos por los derechos de la mujer, porque se considera liberada. Sin embargo, no tiene mucho mundo. Definitivamente no es una soñadora, es rígida, inflexible, poco compasiva, sin metas más allá de una cesta llena de pollo frito y un buen polvo.

Desde la red intrínseca de la mitología que rodea a la mujer negra, aparece una imagen fundamental. Es la imagen de una mujer de fuerza exorbitante, con capacidad para tolerar una cantidad inusual de miseria y trabajo duro y desagradable. Esta mujer no tiene los mismos miedos, debilidades e inseguridades que otras mujeres, pero cree que es, y lo es de hecho, más fuerte

---

62 *Sapphire*: estereotipo típico del imaginario negro que se refiere a la mujer dominante que retoma el papel del hombre. Se suele definir como una mujer fuerte, con excelentes resultados en su campo o como una mujer agresiva que tiene un carácter difícil.

emocionalmente que la mayoría de los hombres. Es menos mujer en el sentido de que es menos «femenina» y desamparada, en realidad es mucho *más* mujer en el sentido de que es la encarnación de la Madre Tierra, la madre con reservas sexuales infinitas, vivificantes y alimenticias por excelencia. En otras palabras, es una Supermujer.

Durante mucho tiempo esta imagen se ha mantenido básicamente intacta, incuestionable incluso por parte de ocasionales casos de mujeres negras escritoras o políticas. De hecho, en todo caso, el tiempo ha servido para reforzar esta imagen. Incluso ahora puedo escuchar a mis lectores pensando: *Por supuesto que es más fuerte. Mira por lo que ha pasado. Por supuesto que no es como otras mujeres.* Incluso para mí es difícil abandonar este mito. Naturalmente, las mujeres negras quieren creer en ello muchísimo; en cierto modo, es todo lo que tenemos.

No obstante, imagina por un segundo que tuvieras una niña y que las circunstancias te obligaran a dejarla en la jungla durante un periodo de tiempo, para que se buscara la vida lo mejor que pudiera. ¿Querías que creyera que es invulnerable a la mordedura de la serpiente o a las garras de la pantera? ¿Te gustaría que creyera que puede pasar un tiempo indefinido sin comer o dormir y que no necesita un refugio? ¿O querías que supiera cuáles son sus capacidades reales y sus debilidades humanas, que no serían suficientes como para que desistiera antes de empezar, pero serían lo justo para hacerla protegerse a sí misma? ¿Cuánto tiempo crees que podría sobrevivir si la engañaras? Y, más importante todavía, ¿en qué estado sobreviviría? Imagina entonces que ella creyera que sus heridas fueran otra prueba de su fuerza y su invulnerabilidad.

Ahora quiero que te imagines a una niña negra en una jungla que no tiene tigres ni leones, sino pobreza, ignorancia, centros de ayuda social, bloques de viviendas, ratas, cucarachas, colegios inapropiados, profesores malévolos, proxenetas, Calles Cuarenta y dos, Octavas Avenidas, heroína, agujas hipodérmicas y metadona, predicadores oportunistas y líderes de la comunidad, un rango muy estrecho de posibilidades profesionales, con los eternamente inminentes embarazos, esterilización, malos servicios médicos, abogados corruptos, un sistema judicial insensible e incoherente, y dos razas de hombres que la hacen presa como a una propiedad sexual o como un animal de carga. Y supongamos que detrás de esta niña negra hubiera toda una serie de niñas negras que se habían enfrentado a la misma jungla con sus ventajas imaginarias y habían sido derrotadas. ¿Acaso no sería un acto de crueldad, de extrema injusticia, en realidad, decirle que es una mujer con fuerzas especiales y con oportunidades excepcionales?

Recuerdo que una vez estaba viendo las noticias con un amigo negro que tenía un Doctorado en psicología y era director de un ambulatorio. Estábamos viendo la grabación de una mujer negra que parecía que apenas hablaba inglés, a pesar de que por lo menos seis generaciones de su familia antes que ella habían afirmado que esta era su lengua materna. Estaba en la cama envuelta en mantas; sus numerosos niños, pequeños y malamente vestidos, se acurrucaban con ella. Su piso parecía infestado de ratas, apretado y sucio. Decía que no había tenido calefacción y agua caliente durante días. Mi amigo, un miembro sólido de la clase media de hoy, pero que había conocido la pobreza en su infancia, se sintió obligado a decir –para aliviar su culpa, porque no se me

puede ocurrir otra razón–: «Esta es una hermana *fuerte*», mientras inclinaba su cabeza en una reverencia.



En esencia, la comunidad Negra ha sido obligada a aceptar una estructura matriarcal que, al tener tal desproporción con el resto de la sociedad estadounidense, retrasa seriamente el progreso del grupo como tal e impone una carga devastadora al hombre Negro (...) Obviamente, no todos los casos de patología social que afectan a la comunidad Negra se rastrean desde las debilidades de la estructura familiar (...) [pero], una vez eliminadas, se demostrará que eran la fuente principal de un comportamiento aberrante, inadecuado, que no habían creado, pero ahora servían para perpetuar el ciclo de la pobreza y de las carencias.<sup>63</sup>

Se trata de un fragmento citado a menudo del informe de Daniel Patrick Moynihan, escrito en 1965. Un clamor de protesta casi unánime fue la respuesta de los sectores académicos y de los órganos políticos de la comunidad negra. Moynihan estaba intentando quitar la responsabilidad del racismo de los hombros del hombre blanco, a donde pertenecía, y situarla en los propios negros. Esto no iba a pasar.

Para cualquiera que tuviera algún conocimiento de la historia de la comunidad negra, los argumentos de Moynihan eran claramente ridículos. Por un lado, la cantidad de hogares negros sin padres no fue especialmente elevada hasta que, quizás por casualidad, los negros empezaron a ser económicamente más afortunados en la sociedad estadounidense. Sin embargo, los argumentos de Moynihan no desaparecieron en la

---

63 Moynihan, Daniel P., *The Negro Family: The Case for National Action*, Washington, D.C., U.S. Department of Labor, 1965.

distancia, como pasó, por ejemplo, con la teoría de la inferioridad genética de los negros de Shockley. A pesar de los rechazos y las protestas, había tocado la fibra sensible. Mientras los hombres negros estaban ocupadísimos atacando a Moynihan, estaban igualmente ocupados atacando a la mujer negra por ser una matriarca. Aunque nadie quería reconocerlo, Moynihan consiguió proporcionar una base de autoridad para algo en lo que muchos hombres negros querían creer de todos modos: que la mujer negra contaba con unas ventajas sustanciales sobre el hombre negro en términos de educación, finanzas y empleo.

Con una obsesión fanática, Moynihan relacionó en toda su rectitud e indignación los avances profesionales y educativos de la mujer negra con los altos niveles de delincuencia juvenil, los altos niveles de criminalidad, los bajos niveles de educación entre los varones negros. Se paraba de vez en cuando a señalar con el dedo recriminando al hombre negro. Tu problema, colega, parecía sugerir, es esta mujer negra que tienes. Quieres ser igual, pero, si eres un hombre, antes tendrás que hacer algo con ella. Realmente nunca dijo que la mujer negra tenía *más*. Eso se lo dejó a los hombres negros que conocieron el contenido del informe a través de fuentes de segunda o tercera mano. Lo que Moynihan dijo fue que tenía demasiado.

El Dr. Thompson informa de que el 70% de todas las solicitudes para el Programa Nacional de Becas por Logros, financiado por la Fundación Ford para graduados escolares Negros excepcionales, son de chicas, a pesar de los especiales esfuerzos de directores de secundaria a presentar nombres de chicos.

Los finalistas de este programa para graduados escolares Negros excepcionales fueron anunciados recientemente. Basándonos en la revisión de los nombres, solo el 43% de los 639

finalistas eran varones (sin embargo, en el programa común de Becas de Mérito Nacional, los varones recibieron el 67% de las becas premiadas en 1974).<sup>64</sup>

¿Acaso no puedes imaginar a uno de los investigadores de Moynihan analizando detenidamente la lista de pobres niños negros que fueron premiados con la beca del «Negro», desmalezando los nombres de las niñas de los nombres de los niños? «A ver, Willa Mae, niña; George, niño...».

Este informe fue probablemente el ejercicio de pedantería más divulgado que este país había visto jamás. Mientras Moynihan reconoció de inmediato que, por ejemplo, a la universidad iban más los hombres que las mujeres negras, parecía opinar que era extremadamente significativa el dato de que en 1964 una mujer no blanca promedio había finalizado 0.8 años más de colegio que un hombre no blanco promedio. Más precisamente, las cifras que citaba eran de 9,2 años de colegio para el hombre no blanco promedio frente a los 10 años de colegio para la mujer no blanca promedio.

La diferencia entre los rendimientos educativos de hombres y mujeres no blancos en la población activa es aún más elevada: los hombres van 1,1 años por detrás de las mujeres.

La desigualdad en los rendimientos educativos de los jóvenes hombres y mujeres, entre 16 y 21 años, que salieron del colegio en febrero de 1963 es sorprendente. Entre los hombres no blancos, el 66,3% no terminaron la secundaria, comparado con el 55% de las mujeres. Una diferencia similar existía en los niveles universitarios, con un 4,5% de hombres habiendo finalizado de 1 a 3 años de universidad, comparado con un 7,3% de mujeres.<sup>65</sup>

---

64 *Ibid.*

65 *Ibid.*

No obstante, Moynihan no consigue proporcionar toda la información necesaria para valorar estos hechos. Solo en el año 1974 los niveles educativos de todos los hombres de la población activa en EEUU alcanzaron a los de las mujeres en términos de años escolares finalizados, con un promedio de 12,4. En 1952 el hombre estadounidense promedio, negro o blanco, de la población activa finalizó 10,4 años escolares, mientras que el número promedio de años de escolarización para todas las mujeres entre la fuerza activa era del 12. La gran mayoría de las mujeres negras y blancas todavía no trabajaba ni lo había hecho en ningún momento de su vida. Las cifras de Moynihan de niveles educativos de hombres negros frente a los de las mujeres negras en la población activa parecen demostrar solo una cosa: que las mujeres necesitan un mayor nivel de educación que los hombres para conseguir los trabajos.

En cuanto a la afirmación de que las mujeres no blancas en general superaban a los hombres no blancos en los niveles educativos en términos de años promedio dedicados a la escolarización, Moynihan no hizo por señalar que esta «ventaja» nunca había sido ni siquiera de un año de escolarización, siempre solo un porcentaje de este, y que una «ventaja» así no se reflejaba en ventaja económica alguna para las mujeres negras. Ni siquiera se reflejaba en una ventaja educacional claramente fiable.

Por ejemplo, cuando Moynihan manifestaba que un porcentaje más elevado de mujeres negras que de hombres negros finalizó de 1 a 3 años de universidad en 1963, tenía una buena razón para elegir precisamente esa categoría para ese año. Durante los sesenta las cifras de inscripciones a la universidad de hombres y

mujeres negras oscilaban de año en año, demostrando alternativamente que cada uno contaba con una ventaja. Asimismo, las mujeres tienden a inscribirse más a los programas de 1 o de 3 años de duración, debido a la existencia de profesiones tradicionalmente femeninas como la de enfermera. De hecho, en la categoría de finalización de 1 a 3 años de universidad, las mujeres blancas superaban también a los hombres blancos para ese año. A pesar del énfasis de Moynihan, un porcentaje más elevado de hombres negros que de mujeres negras finalizó los estudios universitarios durante los sesenta.

No obstante, lo más importante es lo que Jacqueline J. Jackson, Profesora Adjunta de Sociología Médica del Centro Médico Universitario de Duke, señaló en su valoración de los niveles educativos de los hombres negros respecto al de las mujeres negras:

La comparación crítica (...) no debería hacerse entre las mujeres y los hombres negros, sino que se deberían comparar tanto mujeres como hombres negros con aquel grupo que más probabilidades tiene de recibir una educación superior en EEUU, concretamente con los hombres blancos. Una vez efectuada esa comparación, se ve inmediatamente que los mayores beneficios educacionales durante los sesenta no eran en ningún caso los de los negros, sino los conseguidos por los hombres blancos. Entre 1960 y 1970, un 1,8% más de mujeres negras tenían un mayor número de probabilidades de graduarse a finales de la década que en su comienzo. Los datos correspondientes eran de un 1,9% para los hombres negros, un 4,9% para las mujeres negras y, las más altas de todas, un 5,2% de hombres blancos.<sup>66</sup>

---

66 Jackson, Jacqueline J., «But Where Are the Men?», en Chrisman, Robert; Hare, Nathan (eds.), *Contemporary Black Thought: The Best from The Black Scholar*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1973.

Moynihan, por otro lado, parecía considerar su argumentación, especialmente convincente, cuando tocaba hablar del empleo de las mujeres negras.

Más importante todavía, está claro que las mujeres Negras establecieron una posición fuerte para sí mismas dentro del ámbito del empleo administrativo y profesional, precisamente las áreas de la economía que más rápido crecen y precisamente a las que se otorga más prestigio. El Comité Presidencial de la Igualdad de Oportunidades en el Empleo, haciendo un informe preliminar sobre el empleo en 1964 de más de 16.000 empresas con casi 5 millones de empleados, reveló este patrón con un marcado énfasis. En este mercado laboral, los hombres Negros superan a las mujeres Negras con una ratio de 4 a 1. Sin embargo, los hombres Negros representan solo un 1,2% de todos los hombres en puestos administrativos, mientras que las mujeres Negras representan un 3,1% del número total de puestos administrativos. Los hombres Negros representan un 1,1% de todos los hombres profesionales.<sup>67</sup>

Según las cifras del censo del año 1970, el porcentaje de mujeres negras profesionales y trabajadoras técnicas doblaba el porcentaje de hombres negros en la misma categoría, pero los hombres ocupaban puestos de trabajos más prestigiosos y con remuneraciones más altas, mientras que a las mujeres se las relegaba al trabajo tradicionalmente considerado femenino, menos remunerado, con puestos de baja categoría. Este tipo de discrepancias todavía existen en la mayoría de las cualificaciones oficiales de puestos de empleo femenino respecto al empleo masculino. El propio sistema que se usa para comparar niveles profesionales entre hombres y mujeres ha incorporado cierta discriminación en los métodos de medición. Por ejemplo, en la categoría de «trabajador de servicio», las mujeres eran

---

<sup>67</sup> Moynihan, *op. cit.*

cocineras, camareras, peluqueras, criadas, trabajadoras del hogar, mientras que los hombres de la misma categoría ocupaban puestos de bomberos, guardias y policías. Teniendo esto en cuenta, no sorprende que, a pesar de la manipulación de las categorías profesionales, el Censo se viera obligado a anotar que en 1970 el hombre negro promedio ganaba alrededor de una vez y media más que la mujer negra promedio, es decir, cerca de 2000 dólares más.

Analizar las estadísticas y sacar conclusiones a partir de ahí es un trabajo complicadísimo. Si uno es selectivo con su elección de cifras, estas se pueden manipular para corroborar casi cualquier tesis. Moynihan orientaba su presentación de datos hacia ciertas recomendaciones para la rehabilitación de la familia negra.

La mayoría de los estadounidenses que alcanzan el éxito, decía, vienen de familias con proveedores principalmente masculinos. Las familias negras tienen demasiadas proveedoras femeninas y demasiadas cabezas de familia femeninas (un 23,7% en 1965) y de ahí que no estén en el *statu quo*. Por lo tanto, la proveedora femenina es la razón por la cual los negros no tienen éxito.

En cierto modo, tenía razón. La familia estadounidense con cabeza de familia negra femenina es la familia más necesitada del país, porque las mujeres negras tienen el poder adquisitivo más bajo. La solución lógica para este problema sería simplemente incrementar el poder de adquisición de la mujer negra. Sin embargo, esta no fue la respuesta de Moynihan. Su argumentación fue la siguiente: si incrementas las oportunidades de educación y de empleo del *hombre negro* –la implicación se basaba en que se debería ignorar a la mujer negra, dado que ya tenía demasiado–,

incrementarás el número de familias negras del *statu quo* con proveedores principalmente masculinos y, por lo tanto, eliminarás o disminuirás sustancialmente los problemas de los negros; dicho de otra forma, el paro, la delincuencia juvenil, el analfabetismo, los hogares sin padres.

La teoría de Moynihan era fundamental para el inicio de una campaña más amplia de incremento de las oportunidades para hombres negros en los sesenta en cuanto a la admisión en la universidad; la admisión en los estudios de grado y los colegios profesionales; el empleo de profesionales altamente cualificados, técnicos y empresariales. Y, de hecho, las perspectivas de muchos hombres negros mejoraron.

Hubo una subida en el número de profesionales entre hombres negros, hombres negros con títulos universitarios y conocimientos técnicos, hombres negros entrando en la clase media e, incluso, hubo una leve reducción del número de trabajadoras entre las mujeres negras casadas con maridos presentes (seguida por la correspondiente caída en el ingreso medio de la familia negra, por cierto). No obstante, había algunos problemas.

El porcentaje de familias negras encabezadas por mujeres subió del 23,7% en 1965 al 33,4% en 1976, lo cual representa unos niveles de aceleración casi cuatro veces más elevados que los niveles previos a 1965. Solo un poco menos de la mitad de todos los niños negros por debajo de los dieciocho años eran ahora completamente dependientes de los ingresos de las mujeres negras, mujeres cuyas capacidades de ingreso se habían incrementado muy levemente (este número no incluía a los niños de las mujeres negras cuyos maridos estaban presentes e incluso trabajaban). Eso

significaba que, pese a las mejoras, había todavía mucha gente negra pobre. Los trabajos destinados a los hombres negros no se traducían en una seguridad económica mayor de las familias negras encabezadas por hombres.

Jacqueline Jackson afirma que un número relativamente alto de las mujeres cabeza de familia siempre ha tenido que ver con la razón de sexo, o índice de masculinidad, entre negros. En 1976, el censo estadounidense informó de que había alrededor de 80,7 hombres negros por cada 100 mujeres negras de más de veinticuatro años. Moynihan descartó la razón de sexo como absurda, culpando de la falta de registro a los hombres. Incluso sugirió que la falta de registro de hombres podía significar que había un número incluso más elevado de hombres negros que estaban sin empleo y sin educación. ¿Estaba también sugiriendo que el influjo de hombres negros que encabezaban familias podía haberse producido también durante ese trimestre?

Aparte de las ratios de sexo, había un obstáculo más para el éxito del plan de Moynihan. Los hombres negros a los que se había concedido acceso al mercado laboral y a las oportunidades educativas, por numerosas razones, no relacionaron automáticamente estas oportunidades con el imperativo de la creación de familias. Incluso si el hombre optaba por formar una familia propia, esto no le hacía necesariamente más interesado en la familia de cualquier otro hombre.

Del mismo modo que la existencia de mayores oportunidades para las reducidas élites de hombres jóvenes negros con títulos universitarios y/o con perspectivas de prosperar profesionalmente no tenía ningún efecto profundo en las masas de hombres negros subempleados, con poca educación, crónicamente

encarcelados (y en la mayoría de los casos solteros), así no tenía ningún efecto positivo en las masas de mujeres negras pobres. En todo caso, elevó el margen por el que la comunidad negra se centraba en los éxitos y las ganancias de hombres negros a costa de las mujeres negras; centró sus esfuerzos más filantrópicos, de medidas de rehabilitación y de recuperación, en la representación de hombres negros y a costa de las mujeres negras, e hizo que fuera más probable que ella pudiera ver cualquier tipo de esfuerzo por mejorarse a sí misma como «contrarrevolucionario», contraproducente y castrador.

Moynihan, y todos los que siguieron su camino, usaron siempre a la mujer negra como chivo expiatorio. Antes que cortar un trozo de pastel para el hombre negro de la ración principal del hombre blanco, prefirieron quitarlo del realmente escaso que tenía la mujer negra y darle ese miserable trozo a él.

En los sesenta no era inusual que la mujer negra exitosa profesionalmente sintiera una enorme culpa, incluso hasta el punto de sabotear su propia carrera o de centrarse en la búsqueda de un hombre que la sustituyera. Algunas de ellas simplemente renunciaron a sus trabajos y tuvieron hijos. Los hombres negros no se cortaban para decir, en cuanto al trabajo de la mujer negra: «Un hermano debería tener eso».

Empleadores y administradores universitarios a finales de los sesenta y principios de los setenta no se cortaban en declarar, de manera abierta si no oficialmente, que «estamos buscando hombres, no mujeres; queremos mejorar las condiciones para los hombres negros, ya que las mujeres negras ya tienen lo suficiente».



Se está librando una guerra entre el hombre negro y la mujer negra, que la convierte en el aliado silencioso, indirecta pero efectivamente, del hombre blanco. La mujer negra es un aliado renuente e inclusive tal vez ni siquiera se dé cuenta de ello, pero el blanco sí que se da cuenta. Por eso, a lo largo de la historia, la ha puesto económicamente por encima de ti y de mí, para fortalecer el poder que ya tiene sobre nosotros.<sup>68</sup>

¿Era paranoia por parte de Cleaver o miopía lo que salió de su combinación de devoción a la masculinidad y desprecio hacia la feminidad; en otras palabras, sexismo?

El mito de la fuerte mujer negra es la otra cara de la moneda del mito de la hermosa rubia estúpida. El blanco convirtió a la blanca en débil mental, en débil de cuerpo, en monstruo delicado, en fragante ungüento sexual y la puso en un pedestal; convirtió a la mujer negra en una amazona fuerte, capaz de valerse por sí misma y la depositó en su cocina; este es el secreto del pañuelo floreado de la Aunt Jemima. El blanco se convirtió a sí mismo en el Administrador Omnipotente e hizo de la Oficina Principal su sitio. Convirtió también al negro en Criado Supermasculino y lo lanzó a patadas a los campos.<sup>69</sup>

No parecía que a Cleaver le pudiera sonar incoherente que una mujer fuerte, autosuficiente, se permitiría a sí misma ser depositada en la cocina de alguien.

Sin embargo, Cleaver era capaz de ver con bastante claridad las debilidades de la mujer blanca respecto a los hombres (y, por cierto, creo que infravaloró la fuerza y la determinación del papel que tuvo, igual que sobrestimó la conciencia del hombre blanco

---

68 Cleaver, «Alegoría de los eunucos negros», en *Alma*, *op. cit.*, pág. 184.

69 *Ibid.*, pp. 184-185.

de su propio diseño), pero a la mujer, que está arrodillada ante la mujer blanca, aplastada por el hombre negro, despreciada por el hombre blanco, la describía como una amazona. ¿Acaso no se dio cuenta de que una mujer amazona significaba «una guerrera»? ¿Qué guerrero aguantaría ese tipo de abuso?

Aunque Cleaver haya conseguido mantenerse algo alejado de la mitología predominante y de ver cómo las mujeres negras y los hombres negros estaban siendo manipulados los unos contra las otras, algún tipo de combinación de ego masculino y desprecio hacia la mujer negra prevaleció sobre sus capacidades de razonamiento. Ella solo le era útil hasta el punto en que ilustraba su propia opresión. Cuando decía que ella era fuerte, se refería a «fuerte para una mujer negra», tomando en cuenta lo que se le había hecho. Cuando decía que era autosuficiente, se refería a «autosuficiente para una mujer negra», tomando en cuenta por lo que pasó. Las mujeres son de segunda categoría en relación con todos los demás. Eso se daba por hecho. Sin embargo, incluso las desgastadas, raquíticas y débiles versiones de segunda categoría de la fuerza y de la autosuficiencia de la mujer negra eran más de lo que él preferiría que ella tuviera; todavía eran una amenaza demasiado grande al predominio masculino como para ser ignoradas.

¿Acaso Moynihan no decía lo mismo? Que la mujer negra tuviera la audacia, el descaro absoluto de sobrevivir a la esclavitud –por no mencionar los cientos de años de opresión que siguieron– es algo que parece molestar a una gran cantidad de gente.



Hasta cierto punto el feminismo recién adquirido de la mujer blanca significaba que había empezado a ser más consciente de la opresión de la mujer negra, aunque no hubiera hecho nada positivo con esta conciencia. En general, se puede ver que cuando habla sobre la mujer negra, ella también tiende a apoyarse en el mito.

Gerda Lerner, una feminista blanca, en el prefacio de su libro *Black Women in White America* insiste en proporcionarnos su versión de la dicotomía de la mujer negra:

La cuestión del «matriarcado» negro es normalmente malinterpretada. El propio término es engañoso, dado que el «matriarcado» implica un ejercicio del poder por parte de las mujeres, y las mujeres negras han sido el grupo más indefenso de toda nuestra sociedad (...) Los salarios de las mujeres negras, incluso hoy en día, son los más bajos de todos los grupos (...). Sin embargo, el estatus de las mujeres negras se puede contemplar desde dos puntos de vista diferentes: uno, como miembros de una sociedad más grande; dos, dentro de su propio grupo. Cuando se les considera como Negras entre Negros, tienen un estatus mayor dentro de su grupo que las mujeres blancas en la sociedad blanca.<sup>70</sup>

Lo que me vino enseguida a la mente cuando leí por primera vez este texto fue el enfrentamiento que Susan Brownmiller había tenido con un bibliotecario negro en la Centro Schomburg de Harlem cuando estaba escribiendo su libro *Contra nuestra voluntad*. Le preguntó si podía conseguir alguna información sobre la violación de mujeres negras.

---

70 Lerner, Gerda (ed.), *Black Women in White America*, Nueva York, Pantheon, 1972.

–¿Por qué ha venido aquí? –preguntó cautelosamente.

–Porque supuse que este sería el mejor lugar para encontrar material histórico sobre la violación de mujeres negras. Estoy escribiendo un libro serio.

–Entonces, ¿piensa investigar sobre los linchamientos de hombres negros?

–Señor, ya conozco eso –respondí– y sé dónde encontrar material cuando lo necesite. En este momento, lo que realmente necesito es saber algo sobre la violación de mujeres negras.

–Lo siento, jovencita. Si se toma usted en serio el tema, debe comenzar con la injusticia histórica con los hombres negros. Ese debe ser su enfoque.

–Ese ha sido su enfoque, señor. Estoy interesada en la injusticia histórica cometida contra las mujeres.

–Para el pueblo negro, la violación ha significado el linchamiento de los hombres negros –dijo, levantando la voz.<sup>71</sup>

¿Qué podría ser más elocuente? Para la gente negra, la violación significa el linchamiento del hombre negro. La obsesión por el linchamiento del hombre negro no parece dejar espacio en la consciencia negra masculina para cualquier sensibilización respecto a la opresión de las mujeres negras.

Si una mujer famosa negra es guapa, o *sexy*, o está casada con un hombre blanco, la llaman puta sin talento. Si es elegante o culta o intelectual la definen como estirada, de aspecto extraño y necesitada de un buen polvo. Si acaso atrae al público blanco, la desprecian. Si es independiente, agresiva o físicamente muy expresiva, la llaman tortillera.

Es una burla decir, como hace Gerda Lerner, que las mujeres negras tienen más estatus en su comunidad que las mujeres blancas en la suya. Por lo que he podido ver yo, las mujeres negras no han tenido ningún tipo de estatus en la comunidad negra, especialmente en los

---

<sup>71</sup> Brownmiller, *op. cit.*, pág. 202.

sesenta. En el mejor de los casos, su presencia ahí es tolerada con buen humor.

Una tendría que esforzarse bastante para hacer una lista de cualquier extensión sobre importantes y reconocidas mujeres negras cineastas, políticas, dramaturgas, artistas y deportistas. Una se frustraría intentando encontrar mujeres negras con estatus equivalente al de Margaret Mead, Susan Sontag, Rosalynn Carter, Katharine Graham, Martha Graham, Greta Garbo, Jacqueline Kennedy, Lillian Hellman, Helen Hayes, Georgia O'Keeffe, Twyla Tharp, Carol Burnett, Lily Tomlin, Billy Jean King.

La mujer negra paga un precio desorbitado por caminar por las calles de su comunidad. La dejan en paz solo cuando cumple los sesenta y pesa más de noventa kilos. Incluso entonces, por las noches puede recibir una paliza o le pueden robar la cartera. Le es imposible proteger a sus hijos. ¿Acaso creéis que fue su elección que los drogadictos y los borrachos acabaran gobernando las calles? Cualquier mujer negra con sentido común anda con cuidado en Harlem.

Dado que sé que la afirmación de Lerner no refleja una situación real, me inclino por deducir que refleja una hostilidad no reconocida. No es nada sorprendente que las mujeres blancas sean hostiles hacia las mujeres negras. El mito aseguraba que éramos fuertes y que ellas eran débiles. De alguna forma se ha convertido en mito que ellas eran débiles porque nosotras éramos fuertes.

En su libro *Pentimento*, Lillian Hellman relata una conversación entre ella y su criada negra, Helen, sobre uno de los amigos del señor Hellman, que le acaba de enviar a Helen un abrigo y algo de dinero.

«Escríbele», dijo ella. «Dile que mi abrigo está bien. Y también mi dinero».

Toda mi vida, empezando por el nacimiento, he recibido órdenes de las mujeres negras, queriéndolas y sintiéndome molesta por ellas, sintiéndome supersticiosa ese par de veces que las desobedecí. Así que finalmente escribí sobre el dinero y el abrigo.<sup>72</sup>

Quizás fuera verdad que Hellman le tenía miedo a Helen y que pensaba que tenía poderes especiales, pero parece sumamente improbable que una mujer negra pudiera forzarle a Lillian Hellman a hacer cualquier cosa.

No pienso alterar ningún tipo de fantasía que los empleadores blancos y las empleadas domésticas prefieran proporcionar sobre la naturaleza de su relación, pero ahí vemos una realidad esencial. Su relación se basa en la superioridad económica de uno sobre la otra. Se basa en una mujer que queda reducida a un rango limitado de manera de ganarse la vida y otra mujer que tiene un rango de posibilidades mucho más amplio.

A la mujer blanca liberal, a la que se le puede dar admirablemente bien contener y enmascarar su prejuicio contra el hombre negro, todavía le cuesta hacerlo con la mujer negra. Cuando dice que la mujer negra es fuerte, como hacen el hombre negro y el hombre blanco, se trata de una expresión de desprecio. Pero, en cierto modo, no se le puede culpar. Al fin y al cabo, ni el Movimiento por los Derechos Civiles ni el Movimiento Negro le proporcionaron ningún criterio para identificar su prejuicio contra las mujeres negras. Por ejemplo, la mujer blanca sabe que no es aceptable afirmar que, a pesar de que muchos todavía lo crean, los hombres negros sean infantiles, despreocupados y predominan-

---

72 Hellman, Lillian, *Pentimento: A Book of Portraits*, Boston, Little, Brown & Co., 1973.

temente orientados a lo sexual. Sin embargo, en cuanto a la mujer negra todavía es aceptable afirmar que es más *sexy*, más maternal, más exótica y más fuerte.

En un sentido bastante real, había razones por las que volver sospechosa a la mujer negra cuando aparecieron las feministas blancas; le dieron palmaditas en el hombro y dijeron que estaban a su lado. Antes de siquiera entrar en la discusión sobre el bastante irracional rechazo del feminismo por parte de la mujer negra, quiero dejar claro que, si su causa hubiera sido realmente el racismo de las mujeres blancas, habría tenido una causa justa.

•••

Con motivo de la celebración del Primer Congreso Panafricano Moderno en Atlanta en 1970, una mujer negra, Akiba ya Elimu, dijo lo siguiente:

Entendemos que es y ha sido una cuestión de tradición que el hombre sea la cabeza de la familia. Es el líder de la casa/nación porque su conocimiento del mundo es más amplio, su conciencia es mayor, su entendimiento es más completo y su aplicación de esta información es más sabia (...) Al fin y al cabo, es completamente razonable que el hombre sea la cabeza de la familia porque es capaz de defender y proteger el desarrollo de su propio hogar (...) En el proceso de deshumanización cuyo resultado ha sido nuestra actual situación de esclavitud, uno de los muchos pasos ha sido la destrucción de la familia. Los hombres negros y las mujeres negras fueron separados, se les proporcionaron papeles en conflicto, y la creación de varios mitos aseguró que nuestra nación fuera dividida. Uno de los mitos más dañinos fue (...) la idea del matriarcado Negro. El papel de la mujer Negra fue definido de manera deliberada para castrar a nuestros hombres y proporcionarles una responsabilidad limitada, para garantizar hogares Negros rotos

(...) La necesidad de aceptación de nuestros papeles, y por lo tanto de nuestras responsabilidades, es la clave para devolverle la integridad a la familia Negra.<sup>73</sup>

Armada con una ideología así, la joven mujer negra de los sesenta se hizo mucho daño a sí misma. Su culpa y su confusión fueron profundas. No era solo que ella contara con todas las ventajas mientras el hombre negro no tenía ninguna, sino que fue usada por parte del opresor en contra de él.

A finales de los sesenta el fenómeno creciente de casamientos y relaciones entre hombres negros y mujeres blancas solo sirvieron para reforzar la sensación de remordimiento de la mujer negra. Ella le ahuyentó.

No es nada sorprendente que el rechazo de las mujeres negras hacia el *Movimiento de Mujeres* fuera tan vehemente. Había dos caras en su argumentación contra él. Antes que nada, aseguraba que ya estaba liberada. Tal y como constata Joyce Ladner en su libro sobre la mujer negra titulado *Tomorrow's Tomorrow* escrito en 1971:

Las mujeres se consideran un sexo pasivo en la sociedad estadounidense, pero la mayoría de las mujeres Negras quizás nunca han encajado en este modelo y han sido liberadas de todas las limitaciones que la sociedad impuso tradicionalmente a las mujeres. A pesar de que esta condición haya surgido de unas circunstancias forzadas, aun así, le permitió a la mujer Negra la especie de bienestar emocional que los grupos de Liberación de las Mujeres exigen.<sup>74</sup>

---

73 Baraka, Imamu A. [LeRoi Jones] (ed.), *African Congress: A Documentary of the First Modern Pan-African Congress*, Nueva York, William Morrow, 1972.

74 Ladner, Joyce A., *Tomorrows Tomorrow, The Black Woman*, Nueva York, Doubleday, 1971.

O, según las palabras de una mujer negra del Medio Oeste a la que Inez Smith Reid cita en su estudio sobre la mujer negra,

las mujeres Negras cuentan con un movimiento que no podría llamar el de la completa liberación, porque la mujer Negra promedio está intentando volver a su posición legítima al lado de su hombre. Ya hemos sido liberadas por la esclavitud.<sup>75</sup>

La segunda parte de las argumentaciones de la mujer negra era que su opresión como negra pesaba más que su opresión como mujer. Hablando sobre feminismo, Smith señala: «El análisis, sintieron [las mujeres negras], (...) revelaría que quedaba poco, o nada de tiempo, para la liberación de las mujeres dado que la cuestión prioritaria era la de la Liberación Negra». Tal y como señaló una de las informantes de clase media de Reid: «Definitivamente reconozco que existe una discriminación sexual, pero no creo que afecte a las mujeres Negras ni de cerca tanto como el racismo».

A pesar de que los dos lados de esta argumentación son contradictorios entre sí, la mayoría de las mujeres negras los combina. El hecho de que la mujer negra se vea a menudo a sí misma como liberada solo implica una ampliación del mito. En cuanto a la idea de que el racismo sea más importante que el sexismo, solo se está diciendo que no se puede permitir ocuparse de su opresión como mujer porque la opresión del hombre negro es mayor. Se me forma la imagen de una mujer hercúlea que con un brazo largo y musculoso tiene bien agarrados los perros a sus pies mientras ladrarán, al tiempo que con el otro brazo ayuda al pequeño y frágil hombrecito a superar la barrera del racismo.

---

<sup>75</sup> Reid, Inez S., *Together Black Women*, Nueva York, Emerson Hall, 1972.

Todo el mundo sabe que los blancos son tradicionalmente prejuiciosos con los negros, pero lo que la gente no sabe, o no quiere saber, es hasta qué punto los negros son prejuiciosos consigo mismos. Este prejuicio interno adopta muchas formas, pero sobre lo que a mí me gustaría llamar la atención es el prejuicio que las mujeres negras tienen con los hombres negros. Si el hombre negro es un don nadie –y muchas mujeres negras lo creen, a pesar de todas las pruebas que apuntan a lo contrario–, entonces la mujer negra tiene que ser mejor. También se siente culpable por ello. Su prejuicio y su culpa funcionan como anteojos para impedirle ver su propia situación penosa y así, naturalmente, no ve la necesidad de un movimiento de liberación para ella.

También ha habido un elemento grave de oportunismo en la resistencia de la mujer negra hacia el *Movimiento de Mujeres*. El objetivo principal de la liberación del *Movimiento de Mujeres* fue el empleo. El empleo para mujeres se puede definir vagamente como una labor que se ejerce para otra persona que no sea tu marido o tus hijos. Desde el primer día en que la mujer negra pisó la costa estadounidense, se vio involucrada en una labor que estaba dirigida a otras personas que no eran su marido. Esto la convirtió en una parte de un grupo mayor de mujeres en EEUU, las que «trabajaban». A pesar de que, igual que una ama de casa, no fue remunerada durante los primeros trescientos años o más, y muy poco en los siguientes cien años, se mantuvo la idea de que esto representaba una parte de un logro transcendental. Igual que la mujer en el libro de Inez Smith Reid dijo: «Ya hemos sido liberadas por la esclavitud». Sin embargo, era un hecho que la «Liberación» de la mujer negra consistía en estar obligada a ejercer un tipo de trabajo muy desagradable y poco

gratificante, un trabajo que no aumentaba su universo, no incrementaba su satisfacción. La mujer negra no eligió trabajar. Era algo que tenía que hacer o por el látigo o por prevenir que su familia se muriera de hambre; se trataba de una necesidad, de un trabajo arduo. El hecho de que trabajara no significaba que se viera a sí misma fuera del papel femenino tradicional, sino que, dadas las exigencias urgentes de su vida, amplió este papel para incluir un par de áreas muy acotadas de empleo: trabajo en casa, en el campo y en la fábrica. O, si pertenecía a la clase media: enseñanza, enfermería, trabajo de asistente y trabajo social.

La socióloga Janice Porter Gump y su colega L. Wendell Rivers señalaron en su estudio *A Consideration of Race in Efforts to End Sex Bias* que:

Las expectativas respecto al empleo de la mujer negra y su actual participación en el mercado laboral no reflejan tanto la adopción de una ética del éxito o de una simple necesidad económica, como refleja una sensación de responsabilidad inicialmente impuesta y actualmente incorporada. No se trata tanto de que la mujer negra haya logrado escapar de las limitaciones del papel femenino tradicional como de que ha asumido además los aspectos de un papel tradicionalmente masculino. De hecho, parece que respalda la perspectiva tradicional del papel femenino hasta un punto mucho mayor que las mujeres blancas, creyendo que la identidad de la mujer procede principalmente del matrimonio y que la mujer debería ser sumisa al hombre.<sup>76</sup>

Antes de que las mujeres negras y las mujeres blancas dijeran una sola palabra, ya existía entre ellas una brecha de comunicación en cuanto al tema del

---

76 En Diamond, Esther (ed.), *Issues of Sex Bias and Sex Fairness in Career Interest Measurement*, Washington, D.C., Department of Health, Education, and Welfare, 1975.

trabajo. Cuando una mujer blanca de clase media dijo: «Quiero trabajar», en su mente estaba una mesa de suite ejecutiva, mientras que la mujer negra veía una cesta de ropa sucia: ropa sucia de otra gente. Algo parecido habrá pasado con la mujer blanca pobre o de clase media baja. Su pesadilla personal habría sido quizás el trabajo de secretaria o de vendedora que tenía antes de casarse. Cuando la mujer blanca dijo: «¿No quieres trabajar?», la mujer negra respondió: «¿Trabajar? Gracias, pero no, ya tengo más de lo que quería de eso».

Gurin y Katz (1966) consideraban que las grandes aspiraciones entre mujeres negras universitarias eran incongruentes con su idea de familia. Turner (1972) señalaba que lo que la mitad de su muestra de mujeres negras universitarias realmente quería eran menos compromisos laborales que los que preveían, mientras que casi la mitad de las mujeres blancas querían más; además, mientras las altas aspiraciones profesionales estaban relacionadas con valores competitivos e igualitarios en la educación de los niños en el caso de las mujeres blancas, en el caso de las mujeres negras las altas aspiraciones profesionales estaban relacionadas con lo que parecía ser la percepción de las aspiraciones y los deseos de otras personas.

Se han proporcionado muchos datos que señalan que la mujer negra es más propensa a entrar en el mercado laboral que la mujer blanca, está más interesada en hacerlo, más propensa a trabajar a tiempo completo y de manera continua, y es más necesaria para el bienestar económico de su familia (...). Mientras estos hechos sugieren que se trata de una mujer mucho menos restringida por papeles tradicionales que su homóloga blanca, también proporcionan una imagen incompleta, dado que es igual de cierto que las mujeres negras eligen profesiones tradicionalmente designadas a las mujeres, están más motivadas por la sensación de responsabilidad que por la necesidad de logro profesional, son mucho más tradicionales en sus actitudes respecto a los papeles de cada género que las

mujeres blancas jóvenes y, hasta cierto punto, parecen más agobiadas por la responsabilidad que tienen.<sup>77</sup>

La Liberación de las Mujeres, pensaba la mujer negra, la ataría al fogón de la Srta. Anne para siempre. No quería nada de eso. Quería, decía, quedarse en casa y tener a su hombre encargándose de ella. El único movimiento en el que podría estar interesada sería el que le ofreciera eso.

## 2

Mi madre era una de las mujeres negras más inteligentes de Eden. Era rápida como un relámpago y lo que fuera que hiciera no podría hacerse mejor. Sabía hacer de todo. Cocinaba, lavaba, planchaba, tejía y trabajaba en el campo. Tenía una mano igual de buena para el campo que para para la cocina. He escuchado al amo Jennings decir a su mujer: «Fannie tiene sus fallos, pero es capaz de trabajar con más ahínco que cualquier otro negrata del país, lo juraría por mi vida».

Desde luego, mi madre tenía sus fallos como esclava. (...) Decía que no caería bajo el látigo, pero, cuando se rebelaba, todo Eden debía saberlo. Era muy ruidosa y bulliciosa, y me parecía que podrías oírla a cientos de kilómetros. (...)

Un día su humor se descontroló. Por alguna razón la señora Jennings la golpeó con un palo. Ma le devolvió el golpe y empezaron una pelea. El señor Jennings no estaba en casa, los niños se asustaron y subieron las escaleras. Estuvieron peleando durante una media hora en la cocina. Cuando la señora se dio cuenta de que no le podía hacer nada a ma, salió corriendo a la calle con ma pisándole los talones. En la calle mi madre la atacó de nuevo. (...) De repente empezó a arrancarle la ropa a la señora Jennings. (...) La pobre señora estaba casi desnuda cuando un comerciante se acercó y me apartó a mí.

«Pero, Fannie, ¿qué querías hacer con todo esto?», le preguntó. «Porque la mato, la mato hasta que se caiga muerta si me pega una vez más». (...)

---

77 *Ibid.*

Pa escuchó al señor Jennings decir que Fannie tendría que ser fustigada por la ley. Se lo dijo a ma. Dos mañanas después, dos hombres llegaron a la puerta. Uno de ellos tenía un largo látigo en la mano (...) Para mi sorpresa, la vi corriendo por la casa y, de ahí, derecha en dirección a esos hombres (...) Debería haber sabido que no iba a esconderse (...) Se abalanzó contra ellos como un halcón sobre unos pollos. Creo que se asustaron y que pensaron que estaba loca. Uno de los hombres tenía una larga barba que ella cogió con una mano, mientras cogía el látigo con la otra. Su cuerpo se volvió más fuerte por la rabia. Ella les desafío como un igual. El señor Jennings vino y la arrastró (...) Ma no vio la pistola hasta que no apareció el señor Jennings. Nada más verla, dijo: «Usa tu pistola, úsala y vuélame los sesos si quieres». (...)

Esa tarde la señora Jennings bajó a la cabaña. «Bueno, Fannie,» dijo, «tendré que dejarte ir. No serás fustigada, pero temo que acabarás muerta». (...) «Aunque vaya al infierno, no permitiré que se me fustigue», respondió ma. «No puedes llevarte al bebé, Fannie». (...) Madre no comentó nada de eso. Esa noche, ma y pa se sentaron a hablar hasta muy tarde, charlando sobre lo que habían pasado, supongo. Pa quería a ma y le escuché decir: «Yo me voy, también, Fannie». (...)

Por eso a mi madre y a mi padre les contrataron en Tennessee. Debían irse la mañana siguiente. La vi a ma haciendo cosas con el bebé bajo su brazo como si fuera una especie de paquete. Pa vino a la cabaña con una yegua vieja para que ma se subiera a ella y con una mula vieja para él. El señor Jennings estaba con ellos.

«Fannie, deja el bebé con la tía Mary», dijo el señor Jennings en voz muy baja.

En ese instante, ma cogió el bebé por los pies, un pie en cada mano, y con la cabeza del bebé colgando hacia abajo, juró que le destrozaría la cabeza al bebé antes de dejarlo. Las lágrimas caían a chorros por su cara. Ma casi nunca lloraba y todo el mundo sabía que lo decía muy en serio. Ma se llevó al bebé con ella.<sup>78</sup>

Fue la esclavitud la que nos dio el mito de la Supermujer, pero las leyendas de la Señorita Anne y la

---

78 Egypt, Ophelia S.; Masouka, J.; Johnson, Charles, «Unwritten History of Slavery: Autobiographical Accounts of Ex-Slaves», en Lerner (ed.), *Black Women in White America*, op. cit.

pequeña Eva, un joven dueño y Simon Legree, una *belle* sureña y el ama vieja y malvada –de los blancos en toda su impotencia mítica, su blandura, su decadencia, su crueldad y perversión– son igual de fundamentales para la creación de nuestro concepto de mujer negra fuerte como la existencia de la esclavitud y la mitología general de la inferioridad de los negros.

Si uno lee mucha literatura del Movimiento Negro, puede pensar que los blancos eran simplemente una raza diabólica de una riqueza inconmensurable que vinieron a este país con el único objetivo de burlarse de la democracia y de someter a los negros a las maneras más viles de tortura y abuso. Durante un tiempo en los sesenta quizás había alguna utilidad para los negros en la reivindicación de un grado de superioridad moral después de siglos de impuesta sensación de inferioridad cultural. Puede que incluso fuera justificado retratar, durante un breve periodo de tiempo, a los blancos como monstruos en forma de compensación por todas las esperanzas destruidas por el Movimiento de los Derechos Civiles.

Sin embargo, todo eso es agua pasada. En este preciso momento, los mitos sexuales sobre los hombres blancos, las mujeres blancas, los hombres negros y las mujeres negras son solo una acumulación de desperdicios –esperanza y arrogancia desperdiciadas, nacidas de la inseguridad y la ansiedad– que ayudaron a que nos quedáramos todos en nuestros respectivos sitios.

Para cuando la esclavitud fue introducida en EEUU, llevaba existiendo en el mundo más tiempo de lo que nadie querría recordar. Los africanos fueron esclavizados por los árabes, por su propia gente, por los holandeses, por los portugueses, por los españoles y por los franceses. Desde el inicio, la principal diferencia

entre la esclavitud estadounidense y cualquier otro tipo de esclavitud que el mundo haya conocido no fue su barbarie, sino una imposibilidad total de una movilidad que le permitiera al esclavo ascender en la escala social. Antes de la Guerra Civil, las colonias del sur y el sur estadounidense no tenían una clase de mulatos libres con derechos establecidos tal y como ocurrió en las islas del Caribe. Al esclavo no se le permitía ascender en su trabajo ni destacar, como se le permitía en el mundo árabe o el africano o en la Antigua Grecia y Roma. Las leyes del Sur dictaban que el esclavo no tenía derecho a casarse legalmente, heredar una propiedad o firmar contratos. Se le encerró para siempre en su situación. Excepto en raras ocasiones, sus descendientes estaban condenados a vivir la misma vida que él.

Los negros estuvieron entre los primeros colonos de EEUU. Dado que la ley inglesa dictaba que quienes hubieran sido bautizados no podían ser vendidos como esclavos, los primeros negros que llegaron a Jamestown en 1619 fueron inscritos como sirvientes contratados, igual que muchos blancos pobres que fueron inducidos a venir a las colonias. Al principio, los sirvientes negros trabajaban un periodo de años estipulado y ganaban su libertad, igual que los blancos. Se hicieron granjeros y artesanos, acumulaban tierra, votaban e incluso tenían criados y esclavos.

Sin embargo, durante los siguientes veinte años los sirvientes contratados negros estuvieron en servicio durante cada vez períodos más prolongados que los criados blancos. Un tipo de castigo por intento de fuga fue la ampliación del periodo de su servicio y hacerlo de por vida. Hacia 1661 Virginia proclamó legal la esclavitud. En 1667, la Ley de Virginia declaró que el bautismo no eliminaba la condición de esclavo del negro. Hasta 1700 el

número de sirvientes contratados blancos dispuestos a apuntarse para trabajos pesados disponibles en las colonias sureñas disminuyó y la esclavitud emprendió el camino para convertirse en la principal fuente de mano de obra. Entre 1680 y 1786, unos 2.130.000 esclavos, de los cuales la mayoría acabó en el sur, hizo el viaje de África a EEUU. Para cuando llegó la Revolución de EEUU, los esclavos comprendían ya dos terceras partes de la población de Carolina del Sur y casi la mitad de la de Virginia.

No obstante, ¿cómo surgió exactamente la división entre negros y blancos que hoy en día conocemos como racismo? Sí, los negros fueron rápidamente seleccionados para servicios especialmente exigentes. Por otro lado, la mayoría de los blancos del sur que no eran lo suficientemente ricos y masculinos trabajaban al servicio de los que lo eran. Sí, los africanos fueron traídos encadenados desde sus tierras natales, cargados en las bodegas de los barcos como cualquier otra mercancía y fueron vendidos en los mercados como cualquier tipo de carne. Sin embargo, algunos de los primeros sirvientes contratados también fueron secuestrados en las calles de Londres y Bristol. Ellos también sufrieron esa desgarradora travesía del Atlántico:

Eran de siete a doce semanas de horror. Hombres y mujeres estaban apilados en las bodegas sin ninguna ventilación, luz, comida decente o instalaciones sanitarias. Casi la mitad de los pasajeros murieron por el camino, los niños en particular. Y cargamentos enteros de niños fueron enviados, empezando en 1618 con los primeros doscientos jóvenes recogidos en las calles de Londres.<sup>79</sup>

---

<sup>79</sup> Wertheimer, Barbara M., *We Were There: The Story of Working Women in America*, Nueva York, Pantheon, 1977.

El capitán del barco también vendía a los blancos en el mercado. Se estimaba que entre una mitad y casi dos terceras partes de los inmigrantes que vinieron al Nuevo Mundo vinieron como sirvientes contratados.

Tal y como señala Lerone Bennett en su libro *Before the Mayflower* [Antes del Mayflower], «La situación racial en ese punto fue fluida». La discriminación se sostenía claramente sobre el problema de las clases. Los negros y los blancos estaban juntos en los campos, casados, socializando unos con otros, teniendo muchos niños juntos. De hecho, los primeros grupos de negros libres nacieron de padres negros y madres blancas que en su mayoría eran sirvientes contratados.

Los dirigentes de las primeras colonias estadounidenses no eran demasiado escrupulosos con el color y el país de origen de su mano de obra. La esclavitud de los indios se intentó y se abandonó. Muchos dueños intentaron esclavizar a hombres y mujeres blancas. Cuando estos intentos fallaron, el foco fue trasladado al Negro. Se intentó con él y se mostró eficiente. ¿Por qué los Negros fueron más aceptables que los blancos e indios pobres? Los hombres blancos, por un lado, estaban bajo protección de gobiernos fuertes; podían recurrir al monarca. Los hombres blancos, además, eran blancos; podían escapar y mezclarse con la masa. Los indios también podían escapar; conocían el país, sus fronteras estaban solo una colina o un bosque más lejos. Otro elemento para el fracaso de la esclavitud india fue el hecho de que los indios solían enfermar y morir.<sup>80</sup>

Los africanos negros fueron elegidos para la esclavitud estadounidense porque los propietarios blancos de las plantaciones necesitaban mano de obra, *mucha mano de obra*, rápida y barata, para explotar los abundantes recursos de sus tierras. A partir de 1444,

---

80 Bennett Jr., Lerone, *Before the Mayflower: A History of Black America*, Chicago, Johnson Publishing, 1969.

a los europeos les pareció especialmente ventajoso esclavizar a los africanos, puesto que los africanos desplazados estaban desubicados por diferencias de cultura, lengua, religión, terreno; porque sus cuerpos eran fuertes y porque trabajaban bien; porque no contaban con un protector en el mundo occidental; porque su color les delataba cuando se daban a la fuga.

Mientras EEUU crecía y la prosperidad y la movilidad de los blancos aumentaba, los esclavos se quedaron atrapados en el tiempo. Se trataba de un acuerdo sumamente práctico. A los hombres blancos no se les podía forzar a trabajar. Fueron inducidos a venir a las colonias con promesas de mejores tierras y libertades religiosas. Un incentivo así no era necesario en el caso de los negros; la única condición necesaria para asegurarse de que iban a trabajar era tenerles cogidos por la fuerza. Era más barato comprar un esclavo de por vida que mantener un sirviente contratado durante diez años. A los esclavos no se les permitía casarse porque ese tipo de lazos se podrían interpretar como una restricción de los derechos del propietario a vender a los maridos separadamente de las mujeres y a las mujeres separadamente de los maridos.

El sur colonial pertenecía al hombre blanco rico. El hombre blanco pobre tenía un interés enorme en todo ello, porque le proporcionaba oportunidades para mejorar su situación. Los esclavos no tenían ningún tipo de interés, aunque esto no era tan inmediatamente obvio. En cuanto a la mujer blanca, aunque contaba con un interés mayor en su sociedad que los esclavos, no tenía las mismas posibilidades de autodeterminación ni siquiera que el hombre blanco más pobre y, al igual que el esclavo, era considerada genéticamente apropiada para el servicio.

De manera muy conveniente, la religión confirmó este acuerdo. Si la piel negra era la señal de Caín, las mujeres no podrían escapar nunca del error fatal de Eva en el Jardín del Edén. En el siglo XVII, las mujeres del Imperio Británico no tenían siquiera un estatus legal:

Cuando un arroyo o un pequeño río desemboca en el Ródano, en el Humber o en el Támesis, el pobre riachuelo pierde su nombre; se le mueve de un lado a otro con su nuevo socio, sin influencia ninguna (...) Puedo de la manera más sincera declarar a la mujer casada que Su nuevo yo es su superior; su acompañante, su amo (...) No hacen leyes, no dan consentimientos, no revocan ninguna ley. Todas ellas están contempladas como mujeres casadas o futuras mujeres casadas y sus deseos están supeditados a sus maridos.<sup>81</sup>

Como el esclavo, la mujer blanca del sur colonial era percibida como una propiedad: la propiedad de su padre hasta que no alcanzaba la mayoría de edad; la propiedad de su marido cuando se casaba.

Una vez casada, todos sus bienes pertenecían a su marido, incluso si los había heredado del marido anterior. Sus sueldos también le pertenecían a él, igual que su vestuario, sus joyas, incluso sus hijos. En caso de que llegaran a separarse, tanto los juzgados como la sociedad daban por sentado que los niños irían con el padre. A ella no se le permitía defenderse personalmente o pedir divorcio. En caso de que el marido viera que su mujer estaba gastando demasiado dinero, podía poner un aviso en el periódico informando a la comunidad de que ya no iba a pagar sus deudas. En caso de que el marido sintiera que no era suficientemente

---

81 Spruill, Julia C., «The Lawes Resolution of Women's Rights», en *Womens Life and Work in the Southern Colonies*, Nueva York, Norton, 1972.

obediente, la ley le permitía disciplinarla sin llegar a la mutilación ni a la muerte.

Su deber era servir a su marido en todos los ámbitos, mantener su casa y tener hijos sin cesar y sin quejarse. El control de natalidad prácticamente no existía. No era inusual que una mujer se casara con quince años, tuviera una docena de hijos y muriera durante el parto a mitad de sus treinta años. El marido siempre cogía a otra mujer tras un corto periodo de luto simbólico que muchas veces no superaba un mes. De este modo, el hombre a menudo tenía cuatro o más mujeres a lo largo de su vida.

Aparte de tener hijos, cocinar, limpiar y coser, el ama de casa colonial mantenía un registro diario, el ganado, el ahumadero y el jardín para traer la comida a la mesa. A pesar de que era completamente responsable del cuidado de la casa, todos los suministros los elegía, pedía y pagaba el marido.

La cantidad de trabajo dependía de la riqueza de su marido. Una mujer rica podía tener muchos criados y esclavos. Una mujer más pobre tenía que hacer muchas más cosas por sí sola. La vida de la mujer de la frontera, en particular, estaba repleta de trabajo duro e incesante. No solo trabajaba junto a su marido en el campo. Con el torno de hilar, el telar y el pote de tinta hacía tanto la ropa de toda la familia como la ropa de casa: mantas, colchas, cubrecamas, cortinas, alfombras y otros accesorios. Hacía jabón y velas, y servía de médico de la familia, incluso más que la señora de la plantación o la esposa del granjero, que estaban más cerca del pueblo.

En 1710 William Byrde escribió sobre una pudiente mujer de la frontera que le recibió a él y a otros administradores de la línea fronteriza: «Es una mujer civilizada que no muestra nada

de robustez o impudicia por su parte; sin embargo, es capaz de llevar armas en el bosque y matar ciervos, pavos, cazar ganado salvaje, coger y atar cerdos, derribar vacas con el hacha y ejercer las actividades más masculinas igual de bien que la mayoría de los hombres por aquellas partes.<sup>82</sup>

La mujer colonial del sur, de hecho, tenía reputación de trabajar duro y por propia voluntad, aguantando las mismas adversidades que su marido. La supervivencia de las colonias dependía de sus esfuerzos. La mujer de la frontera fue alabada por sus capacidades «poco femeninas».

Lawson les caracterizó como «el sexo más laborioso» en Carolina de Norte. Byrd, escribiendo sobre los asentamientos lejanos de Virginia y Carolina, manifestó que los hombres, como los indios, impusieron todo el trabajo a las mujeres, mientras ellos mismos eran «Indolentes para todo, menos para hacer Niños». (...) Brickell también notó que las mujeres de los granjeros más pobres «estaban dispuestas a ayudar a sus maridos en cualquier tipo de labores de servicio, como plantar cuando la temporada del año requería celeridad».<sup>83</sup>

A medida que las colonias se volvían más prósperas y los colonos pudientes empezaron a tener esclavos, el papel de la mujer blanca empezó a cambiar. Aunque continuó sufriendo de partos frecuentes, casándose joven, venerando a su marido como si fuera su amo y sirviéndole; su función se volvió enormemente decorativa.

Los primeros hombres colonos necesitaban compañeras de trabajo. Ahora los patriarcas de los sistemas de plantación necesitaban coronar su prestigio, un símbolo de su éxito, un recordatorio constante de su

---

82 *Ibid.*

83 *Ibid.*

fuerza y de su poder. En este proceso la mujer sureña se convirtió poco a poco en una mascota cara, delicada e inútil en la práctica.

Para cuando llegó el año 1776 la leyenda de la *belle sureña* ya había nacido:

A esta creación maravillosa se la describe como mujer sumisa cuya razón de ser es amar, honrar y de vez en cuando entretener a su marido, criar a sus hijos y dirigir su hogar. Físicamente débil y «constituida para actividades menos laboriosas» dependía de la protección masculina. Para asegurar esta protección estaba dotada de la capacidad de «crear un hechizo mágico» sobre los hombres de su alrededor. Era tímida y modesta, hermosa y elegante. (...) Menos atractivas, pero no menos naturales, eran su religiosidad y su tendencia a «frenar el vicio y la inmoralidad propias del hombre». Se le consideraba «más profundamente interesada en el éxito de cualquier estrategia que contenga las pasiones y refuerce una auténtica moralidad».<sup>84</sup>

Mientras que la función de la mujer blanca del sur cambió, la vida de la mujer negra siguió siendo la misma, como si el país estuviera en sus primeras etapas de crecimiento. Trabajaba en los campos al lado de su marido, desarrollando músculos en sus brazos, aguantaba el látigo y la ira de su amo. Su trabajo y sus dificultades quedaron estrechamente relacionadas con el color de su piel, a pesar de que, no tanto tiempo atrás, la mujer colonial no disfrutaba de condiciones mucho mejores.

La existencia de la esclavitud pareció ponerse en duda durante e inmediatamente después de la Guerra de Independencia. La verdad era que los revolucionarios tenían problemas de reclutamiento. Cuando los

---

84 Scott, Anne F., *The Southern Lady: From Pedestal to Politics 1830-1930*, Chicago, University of Chicago Press, 1972.

británicos ofrecieron la libertad a los negros que luchaban con ellos, los revolucionarios no tuvieron otra opción que empezar a reclutar también a negros. Cinco mil negros, en regimientos integrados en el ejército y formados exclusivamente por negros, lucharon en la Guerra de Independencia. Lo hicieron porque creían que les traería la libertad. Los Derechos del Hombre, tenían motivos para creerlo, llegarían también a ellos. Después de la guerra, cuando muchos dueños no cumplieron su palabra, muchos negros escaparon a Canadá y a otros territorios. Otros demandaron su libertad en los juzgados estadounidenses y ganaron. El nuevo gobierno tomó seriamente en consideración la abolición de la esclavitud, pero esto no pudo ocurrir debido al algodón y al tabaco.

Paulatinamente, se creó una red de mentiras para justificar el mantenimiento de la relación entre el dueño y el esclavo, la venta de niños y su separación de las madres, la separación de mujeres y maridos, el cultivo de esclavos como si fueran animales. Tras la prohibición constitucional de la importación de esclavos, que entró en vigor en 1808, el mercado exigió que se pusiera una atención brutal en las capacidades sementales del hombre negro y en la fertilidad de la mujer negra. La teoría de la inferioridad de los negros empezó a elaborarse y a arraigarse. Fue en ese momento en el que la mujer negra ganó su fama de invulnerabilidad. Ella era la clave del suministro de mano de obra. Nadie quería admitir que se sentía como se sentiría cualquier otra mujer al perder a sus hijos o que sentía un apego profundo hacia su marido, dado que a él también se le podía vender. Su principal responsabilidad debía ser hacia el dueño de la casa.

Se le consideraba no solo emocionalmente insensible, sino también físicamente invulnerable: más fuerte que las mujeres blancas y físicamente igual a cualquier hombre de su raza. Era considerada más fuerte que las mujeres blancas para poder justificar su desempeño de diferentes trabajos para los cuales se suponía que las mujeres blancas eran incapaces. Se la tenía que considerar, por lo menos, físicamente igual al hombre negro para que él no tuviera ninguna justificación para intentar protegerla.

Se la tachó de sexualmente promiscua porque era imprescindible que su vientre suministrara la mano de obra. El padre podía ser el dueño, un hombre blanco vecino, un supervisor, un esclavo que le asignaba el dueño; su matrimonio no estaba reconocido por la ley.

Cualquier principio de esta mitología se usaba para reforzar tanto la idea de la pusilanimidad y la falta de fiabilidad del hombre negro como las ideas de frivolidad y de vulnerabilidad de las mujeres blancas. El asunto de la definición sexual y racial, repugnantemente entrelazadas, se convirtió en un asunto de equilibrio de extremos. El hecho de que lo blanco fuera poderoso significaba que lo negro tenía que ser indefenso. El hecho de que los hombres blancos fueran omnipotentes significaba que las mujeres blancas tenían que ser impotentes. Sin embargo, la esclavitud trajo nuevas complicaciones: las mujeres negras tenían que ser fuertes de maneras que a las mujeres blancas no se les permitía serlo, los hombres negros tenían que ser débiles de maneras que a los hombres blancos no se les permitía serlo.

Se convirtió en una creencia a nivel nacional que, dado que el amo de la mujer negra no era su marido, sino que lo era el dueño de los esclavos, ella se

volvió abusiva hacia su marido, sumamente agresiva, mandona, dominante. No obstante, quienes opten por rastrear estas características en la mujer negra contemporánea hasta su ascendencia esclava tendrán que encontrar otros fundamentos para su argumentación. Hasta donde las circunstancias lo permitían, ella era una madre y una esposa leal, fiel y diligente. En cuanto a la relación con su marido esclavo, la mujer negra esclava luchaba por proteger a su familia y todo lo que hacía se puede interpretar a la luz de este hecho. Su estructura familiar era simplemente diferente de la de los blancos; no tenía menos reglas y no permitía a las mujeres una especial dosis de igualdad.

Si las circunstancias lo permitían, la mujer esclava a menudo vivía con un solo hombre durante la mayor parte de su vida. Si su marido era vendido, él mismo podía asignar a un amigo que se ocupara de su mujer y sus hijos. O, después de un tiempo, la mujer podría tener otro marido. Actuaría como si su marido anterior hubiera muerto.

Para elegir un marido, una mujer podía llegar a vivir con una serie de hombres, pero, una vez elegido el hombre, le sería fiel. El adulterio se desaprobaba con vehemencia en la comunidad esclava. Muchas veces se quedaba embarazada antes de asentarse. Su comportamiento no indicaba lo que los dueños de los esclavos definían como una inmoralidad única o una devastación moral; se trataba de un remanente de su hogar africano, donde este era un comportamiento bastante común, igual que en muchas sociedades agrarias. Si la mujer negra no podía llevarse bien con su marido, tenía derecho a separarse de él. Este tipo de prácticas estaban muy aceptadas en el código de comportamiento que los esclavos diseñaron para sí mismos y que eran

necesarias para su supervivencia. Es fácil entender por qué los dueños de los esclavos las usaban para respaldar su afirmación de que los esclavos eran amorales y socialmente caóticos.

El trabajo del historiador Herbert Gutman ha revelado que la amenaza que la esclavitud suponía para los negros no les hizo perder la esperanza de tener una vida familiar, sino más bien valorarla, antes que nada. Para el hombre y la mujer negra la vida familiar era su único refugio diario. Les proporcionaba compañerismo, un mínimo de confort, una perspectiva positiva y alentadora para sí mismos y un futuro. Gutman describe a los esclavos como considerablemente preocupados no solo por sus maridos, sus mujeres y sus hijos, sino también por sus primos, sobrinos y sobrinas, tías y tíos y abuelos. Siempre que les era posible, mantenían los lazos familiares durante generaciones.

Eugene Genovese sugiere que la fama que la mujer esclava tenía de pegar a sus hijos podría ser el resultado de sus intentos de enseñarles a obedecer rápidamente para que luego pudieran evitar ser matados por el hombre blanco. Los dueños de las plantaciones tenían la costumbre de malcriar a los niños negros, permitiéndoles jugar y vagar libremente con los niños blancos hasta que cumplieran doce o trece años. Entonces, de repente, todo cambiaba. Los niños blancos se iban al colegio y a los niños negros se les enviaba a los campos. Los niños negros se sometían a las flagelaciones y a la disciplina de la plantación que se aplicaba a los adultos. Las madres esclavas, obviamente, intentaban mitigar esa transición. No existían antecedentes de dura disciplina parental en la sociedad africana, donde las madres tradicionalmente se mostraban permisivas con sus hijos más jóvenes. También se sabe

que algunas mujeres negras esclavas en EEUU viajaban casi toda la noche para poder ver a sus hijos, que estaban en otra plantación, y llegaban a casa antes del amanecer.

En muchos sentidos el sufrimiento de la mujer negra en la esclavitud era peor que el del hombre negro, no porque estuviera luchando contra el papel tradicional de la mujer, sino porque lo asumió por su propia voluntad. Además de sus obligaciones en los campos o en la casa grande, también hacía el mismo tipo de trabajo que se esperaba de las primeras mujeres coloniales y de todas las mujeres pobres en su propia casa. Ciertos rituales en los que participaba –por ejemplo, las fiestas de pelado de maíz que cita Genovese en su libro *Roll, Jordan, Roll* [Fluye, Jordán, Fluye]– indican que la mujer creía en la idea de hombre como proveedor: los hombres pelaban el maíz, competían por los premios, mientras las mujeres miraban y preparaban la comida.

De este, y de muchos otros modos, los esclavos mostraron que no se les había olvidado qué era lo que formaba una relación conveniente entre hombre y mujer. Independientemente de lo que el amo blanco pudiera susurrar al oído de la mujer negra, ella solía mostrar que tenía su propia opinión en cuestiones relacionadas con su propio pueblo. Por ejemplo, aunque sus señoras las animaban a rehuir las muestras de atención de los hombres que labraban los campos, las criadas negras muchas veces se casaban precisamente con este tipo de hombres. Los blancos no tenían mucho éxito en la creación de barreras entre los esclavos de la casa y los de los campos como las que se daban en las Indias Occidentales.

La asimilación simplemente no era una posibilidad y mucho menos un problema para la mujer

esclava. Aunque muchas veces vivía constantemente rodeada de blancos, la realidad emocional de su mundo permanecía alejada de la influencia blanca directa. Nunca consiguió relacionarse libremente con los blancos –la concienciación de la barrera estaba siempre presente, incluso en la cama con el amo– y, por lo tanto, era incapaz de absorber las racionalizaciones complejas de su racismo y adaptarlas a la imagen que tenía de sí misma. Tenía que apoyarse en su propio pueblo para mantener la imagen de sí misma.



Pero, vosotras, mujeres dichosas cuya pureza se ha protegido desde la infancia, que habéis sido libres para elegir el objeto de vuestro afecto, cuyos hogares protege la ley, ¡no juzguéis a la joven esclava con demasiada severidad! Si la esclavitud se hubiera abolido, también yo hubiera podido casarme con el hombre de mi elección, tener un hogar protegido por la ley, y hubiera evitado el penoso deber de confesar lo que estoy a punto de relatar; pero la esclavitud había truncado todas mis ilusiones. Quería mantenerme pura. (...)

Un caballero blanco, soltero (...) con frecuencia hablaba conmigo en la calle. (...) Me expresaba su gran simpatía y su deseo de ayudarme. Constantemente buscaba ocasiones para verme y me escribía a menudo. Yo era una pobre esclava, tenía solo quince años.

Porque así es la naturaleza humana, tanta atención de una persona superior a mí, por supuesto, me alagaba. (...) Poco a poco, un sentimiento más tierno empezó a surgir en mi corazón. Era un caballero educado y elocuente, demasiado elocuente, ¡ay de mí!, para la pobre esclava que confió en él. Yo veía, ciertamente, hacia donde nos llevaba todo esto. Conocía el abismo insalvable que nos separaba; pero desperdiciar el interés de un hombre que no está casado, que no es su amo, agrada el orgullo y los sentimientos de una esclava, si

es que su desafortunada situación le ha dejado algún orgullo o sentimiento. Parece menos degradante darte por tu propia voluntad que someterte a la fuerza. (...)

Decidí correr el riesgo. ¡Compadéceme y perdóname, virtuosa lectora! Nunca sabrás lo que significa ser esclava; estar completamente desprotegida por la ley o la costumbre, tener leyes que te convierten en un objeto de compraventa y te someten completamente a los deseos de otro. Tu ingenuidad nunca se ha consumido tratando de evitar las trampas y el poder de un odioso tirano, nunca has sentido escalofríos al escuchar sus pasos o temblado con el sonido de su voz. Sé que hice mal. Nadie puede sentirlo más profundamente que yo. Estos dolorosos y humillantes recuerdos me perseguirán hasta el día de mi muerte.<sup>85</sup>

El hecho de que los esclavos tuvieran sus propios estándares de feminidad no significaba que las mujeres esclavas consiguieran escapar de la influencia de los estándares que la sociedad imponía a las mujeres blancas. Aunque los esclavos adaptaron el cristianismo para hacer frente a sus necesidades de reafirmación de la comunidad, como cristianas algunas mujeres esclavas asumieron las ideas cristianas de pureza y virtud femenina. Aunque nunca llegaron a contemplar la «ilegitimidad» con el mismo tipo de repulsión característica de los blancos de este periodo, las mujeres esclavas que tenían un contacto constante con los blancos buscaron cada vez más preservar la virginidad de sus hijas y las animaron primero a casarse y luego a tener hijos.

En la narrativa de la esclavitud se pueden encontrar informes de los esclavos, especialmente de los

---

85 Brent, Linda, *Incidents in the Life of a Slave Girl*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1973 [edición en castellano: *Incidentes en la vida de una esclava*, trad. de Manuela Matas Llorente, León, Universidad de León, 1997, pp. 61-67].

esclavos de casa, que empezaron a admirar e idealizar las pieles blancas y el modo de vida de sus dueños. Fue al sirviente de casa al que más se temía en la fase de planificación de las revueltas esclavas, se les temía por su cercanía con la familia del amo. El punto en el que las mujeres negras esclavas se volvieron incapaces de distinguir su propia realidad de la mirada blanca de esa realidad y el punto en el que se inclinaban por la segunda opción eran los indicadores del comienzo de un proceso de deterioro psíquico.

La situación de una esclava llamada Harriet Brent Jacobs proporciona un ejemplo del tipo de tormenta que esto podía provocar.

Harriet Brent Jacobs nació en 1818 en una clase privilegiada de esclavos. Su gente eran mulatos que se dedicaban a la artesanía y a las labores de sirvientes de casa. El padre de Harriet era un carpintero habilidoso que mantenía un próspero negocio y un hogar tan agradable que Harriet no fue consciente de ser esclava hasta que cumplió seis años y su madre murió. Los siguientes seis años vivió en la casa de la señora de su madre, que la trataba muy bien, no la hacía trabajar demasiado, le permitía correr y jugar, y le enseñó a leer y escribir. Esta mujer le había prometido a Harriet que la liberaría, pero antes de morir dejó unas instrucciones en las que ponía que Harriet debería convertirse en propiedad de su sobrina de cinco años. Junto con su hermano pequeño, Willie, Harriet se fue a vivir con la familia Flint.

Muchos años después Harriet Jacobs escribiría un libro bajo el nombre de Linda Brent y con la ayuda de L. Maria Child, una famosa escritora abolicionista, sobre sus experiencias en la casa de los Flint y su posterior huida de la esclavitud.

El doctor y la señora Flint eran los prototipos de amos crueles. Las flagelaciones eran muy comunes en su casa, así como una crueldad innecesaria. Si la cena no se servía a la hora exacta los domingos, la señora Flint escupía en la comida después de que su porción se pusiera en la mesa, para impedir que los esclavos la comieran. El doctor Flint mostró un interés carnal hacía Harriet. Cuando Harriet quiso casarse con un joven negro, su petición fue rechazada. El doctor Flint la perseguía incansablemente. Harriet nunca sucumbió ante él, pero, ensimismada en su tortura, finalmente tuvo relaciones sexuales con otro hombre blanco de la comunidad que la trataba muy bien. Tuvo dos hijos suyos, lo cual enfureció a su amo. Al final, ella se escondió durante varios meses en un cobertizo que no se usaba y que estaba pegado a la casa de su abuela y, disfrazándose de hombre, escapó del sur en un barco. El hombre blanco que era su amante consiguió finalmente comprar a los hijos de Harriet y, tras unas dificultades menores, se fueron a vivir con ella en el norte.

Especialmente interesante, en esta historia de esclavos, es el momento en el que Harriet refleja las costumbres de la clase media blanca de la época. A pesar de que se daba cuenta de que había sido colocada en una situación insostenible por la esclavitud y por la crueldad de sus amos, obviamente pasó una buena parte de su vida sintiéndose culpable por haber tenido relaciones sexuales fuera del matrimonio y por haber tenido hijos como resultado de ello. «Sé que hice mal», dice. «Nadie puede sentirlo más profundamente que yo. Estos dolorosos y humillantes recuerdos me perseguirán hasta el día de mi muerte». Cuando dice: «No juzguéis a la joven esclava con demasiada severidad», no está siendo graciosa. Aunque sus penurias eran rea-

les y sus acciones justificadas, parece culparse tanto a sí misma como a sus torturadores. Hay un tono definitivo, propio de una agonía innecesaria, una agonía de compararse con un estándar que no fue diseñado para ajustarse a sus circunstancias y que solo podía funcionar destruyendo la imagen que tenía de sí misma.



Sus intereses eran los típicos de otras chicas inteligentes criadas en esa tranquila Quaker City durante sus días prebélicos; leía mucho y con ese gusto católico que abarcaba todo, de los clásicos hasta la poesía sentimental, iba a clase con mucho entusiasmo, escuchaba eufórica los recitales musicales de los artistas itinerantes, miraba fijamente y con admiración los grabados de acero que pasaban por arte entre los estadounidenses no sofisticados y disfrutaba ligeramente de las dolencias típicas que eran el bagaje de todas las mujeres bien educadas durante la era victoriana. Sin embargo, una cosa diferenciaba a Charlotte Forten de otras *belles* de Filadelfia. Ella era Negra.<sup>86</sup>

Charlotte Forten de Filadelfia era parte de la pequeña minoría de mujeres negras, libres y cultas del siglo XIX. Venía de una familia de clase media que no se diferenciaba significativamente de sus pudientes vecinos blancos, ni en su conducta ni en sus valores.

Los Forten eran abolicionistas dedicados, pero la indignación que sentían ante la esclavitud no estaba incitada por la cercanía de primera mano al látigo, al trabajo forzado, a la pobreza o a la miseria, sino más bien por la dificultad de una situación en la que a ellos

---

86 Forten, Charlotte L., *The Journal of Charlotte L. Forten: A Free Negro in the Slave Era*, Nueva York, Macmillan, 1961.

(...) les estaba prohibido entrar en las tiendas y se les negaba el servicio en los restaurantes. Se les obligaba a sentarse en las partes segregadas de los autobuses y de los vagones de tren. Se les negaba la entrada en las conferencias y en los teatros. Escuchaban a hombres blancos desconsiderados refiriéndose a ellos como «negratas», sin siquiera darse cuenta de la punzada ofensiva de esa palabra. Tras las cortinas corridas de la amplia casa de su abuelo en Filadelfia en la calle Lombard, la joven Charlotte observaba aterrada cómo los esclavos que huían eran perseguidos por la muchedumbre o cómo los devolvían encadenados a sus amos.<sup>87</sup>

Los Forten sufrían más por el hecho de que, a pesar de que consiguieron la igualdad de todas las maneras visibles, todavía no les estaba permitido ocupar sus legítimas posiciones como estadounidenses y así, al final, sus intentos por asimilarse resultaron infructuosos.

Los abolicionistas negros como los Forten fueron el principal medio de comunicación entre los negros esclavizados y los blancos que estaban en contra de la esclavitud. Bien intencionados, como era esa gente, elaboraron los mensajes según sus propias preocupaciones particulares antes que según las preocupaciones reales de los esclavos. El abuelo de Charlotte fue fundador y presidente de la *American Moral Reform Society*, una agencia de hombres negros que se dedicaba al «fomento de la educación, la moderación, la economía y la libertad universal». A James Forten se le recuerda, ante todo, por su lucha en contra de la *American Colonization Society*, que proponía liberar a los esclavos y devolverlos a África corriendo con los gastos la propia sociedad. El plan de colonización atrajo el apoyo de muchos norteaños liberales a finales del siglo XVIII y continuó disfrutando de una considerable, aunque reducida

---

87 *Ibid.*

fama, a lo largo de la Guerra Civil. Fue, de hecho, la solución favorita del «problema de los Negros» de Lincoln hasta su muerte.

Este no fue el caso en la sociedad negra libre del Norte. En 1817, junto con el reverendo Richard Allen, Absolom Jones, Robert Douglass y otros negros prominentes de Filadelfia, Forten organizó reuniones de protesta, insistiendo en que la colonización «les privaría a los esclavos liberados de los beneficios de la civilización y de la formación religiosa. (...) Liberia sería “la morada de todo vicio y el hogar de la miseria”». Como parte de sus esfuerzos por impedir el plan de colonización, en un momento incluso decidieron quitar de los nombres de sus organizaciones e instituciones todas las referencias a África.

Los blancos pro-colonizadores tenían de todo, menos un corazón puro. Su motivación se sustentaba en el deseo de librar a su país de la abominable presencia de los negros no civilizados. Es seguro que Forten y su grupo reaccionaron en contra de esta actitud despreciativa. Sin embargo, ¿acaso no era posible que una gran parte de los negros en cautiverio de la época aceptara la oportunidad de volver a África para así escapar de la esclavitud? ¿Acaso la libertad en África no era mejor que la esclavitud en EEUU? Forten y su equipo parecían pensar que no. Y estos miembros de la clase media negra que eran pastores de iglesias negras, maestros y directores en colegios negros y los miembros más influyentes de la comunidad negra tenían el apoyo total de la población negra más pobre, menos culta y libre del norte.

En las Indias Occidentales se creó una clase similar de negros, pero se les otorgaron más privilegios, más estabilidad y una clara y definida posición en la

sociedad que, aunque no les convirtiera en hombres blancos, indudablemente les separó de otros negros. Los propios miembros de esta clase poseían y abusaban de los esclavos e incluso lucharon al lado de los blancos durante las revueltas de los esclavos. En los EEUU de la época de Forten, no fue la sensación de un lazo étnico con el esclavo común lo que hizo que hombres como Forten se volvieran en contra de la colonización o que un negro promedio de clase media se volviera un abolicionista apasionado, sino más bien la incapacidad de romper con este lazo.

En 1854, cuando Charlotte se fue al Instituto de Higginson, una escuela integradora en Salem, empezó a escribir un diario. Lo siguió haciendo durante su carrera en la enseñanza, cuando se convirtió en la única profesora negra del Instituto Epes en Salem y continuó durante su colaboración en el intento de educar a los hombres liberados en Port Royal de Carolina de Sur durante la Guerra Civil. A lo largo de su diario, Charlotte hace hincapié en su compromiso con la educación como un medio de comprobación de que los negros podían alcanzar las alturas intelectuales de los blancos.

Port Royal, con sus hordas de esclavos liberados, era el enclave de un proyecto experimental que enviaba a los instructores para «que enseñaran a los Negros los rudimentos necesarios de la civilización (...) hasta que ellos mismos no se hicieran suficientemente ilustrados para pensar y valerse por sí mismos». A Charlotte Forten esta iniciativa parecía proporcionarle la oportunidad de demostrar de una vez por todas que los negros eran iguales a los blancos. No tenía ni la menor duda de que los ex-esclavos compartirían sus aspiraciones y su diario sugiere que tenían mucho cuidado para no decepcionarla.

Aunque en su diario Charlotte Forten tendía a descartar la mayoría de las cuestiones que nos podrían proporcionar algún tipo de percepción sobre las adversidades de una mujer negra de su clase, con un «si contamos menos sobre ello, mejor», de vez en cuando es posible leer entre líneas. La descripción del siguiente incidente manifiesta una reacción característica:

Me fui al Despacho del Comisario para esperar el barco que nos debería llevar a la Isla Santa Helena, a unos diez kilómetros de B[eufort]. Es aquí donde la señorita Towne tiene su colegio, donde yo debería enseñar (...) Mientras esperábamos en el Despacho vimos a varios caballeros (sic) militares, una muestra *no* muy respetable, diría yo. El pequeño Comisario (...) es un perfecto fanfarrón minúsculo y él y un tal Coronel, que no parecía nada sensato, hablaron de manera sofisticada, obviamente para nuestro propio bien. La palabra «negrata» fue usada ampliamente, tras lo cual les identifiqué de inmediato como *no* caballeros (sic).<sup>88</sup>

Obviamente se trataba de una mujer para la cual era muy debilitador soportar miles de insultos banales dirigidos a lo negro en una sociedad intolerante y segregada. Aunque ella pertenecía a la clase más privilegiada de su pueblo, parecía continuamente asediada por depresiones, dolencias indefinidas y una profunda falta de seguridad. Constantemente se arenga a sí misma por no ser valiosa, por no hacer lo suficiente, por no ser suficientemente inteligente. Al cumplir los veinticinco años anotó: «No es una reflexión especialmente agradable pensar que he vivido un cuarto de siglo y que soy tan, tan ignorante. Hace diez años esperaba un destino diferente para cuando cumpliera los veinticinco. Pero, ¿para qué quejarse? Esos logros, la sociedad, los

---

88 *Ibid.*

placeres del viaje con los que soñaba y que he añorado toda mi vida ahora estoy segura de que nunca serán míos». Esto lo dice una mujer joven que de adolescente leía cientos de libros al año con normalidad, aparte de sus otros estudios.

Sus contemporáneos la describieron como una chica guapa, delicada, esbelta, atractiva, mientras ella se veía a sí misma como irremediablemente fea. Sin embargo, ¿acaso debería sorprender que también le pareciera casi insoportable encontrarse con el rechazo de los blancos, siendo como era una mente reprimida que dictaría su fallo sobre los racistas en el tono apagado de «la palabra “negrata” fue usada ampliamente, tras lo cual les identifiqué de inmediato como *no caballeros*»?

Habría sido completamente entendible si una mujer como Charlotte hubiera querido cortar ataduras con la identificación con la gente blanca cuya existencia le causó tanta desgracia. Sin embargo, esto no le estaba permitido a una mujer negra de clase media en el siglo XIX. Una masa blanca ignorante o incluso un solo borracho blanco podían de repente reducirla a un estado no mucho más privilegiado que el de cualquier negro en la esclavitud.

Este tipo de mujeres formaron organizaciones como la Sociedad de la Inteligencia Femenina Afroamericana de Boston, que tenían como objetivo principal demostrar, a través de lecturas y otras actividades «refinadas», que las mujeres negras no eran vulgares, brutas y promiscuas, como se suponía. Quizás por la precariedad de su libertad y por los constantes recordatorios de que eran ciudadanas de segunda, pocas veces pensaban en los términos de un aislamiento total de su raza o ni siquiera en los términos de su propio progreso individual respecto a todo el resto. Aunque leían

novelas europeas e iban a recitales de violín, aunque seguían los patrones de la clase alta blanca, convirtieron el movimiento abolicionista en la actividad central de sus vidas.

Sí, querían romper lazos con África, pero entendieron que no podrían mejorar su propia posición sin mejorar la posición de toda una raza. El resultado era una suerte de unión racial. Sinceramente dedicadas al avance de su raza, deseaban involuntariamente destruir en nombre del progreso todo lo que les definía como raza.

Amigos míos, me alegro de que estéis contentos, pero no sé cómo os vais a sentir cuando acabe. Vengo del otro campo: el país de los esclavos. Consiguieron su libertad, tan afortunados de tener la esclavitud parcialmente destruida; pero no del todo. La quiero radicalmente destruida. Solo entonces seremos libres de verdad. Siento que, si tengo que responder por los actos hechos con mi cuerpo igual que un hombre, tengo el derecho a disfrutar de lo mismo que un hombre. Existe una conmoción enorme sobre los hombres de color al conseguir sus derechos, pero ni una sola palabra sobre las mujeres de color; y, si los hombres de color consiguen sus derechos y las mujeres de color no consiguen los suyos, veréis que los hombres de color serán los amos de las mujeres y será igual de malo que era antes. (...)

He trabajado mucho; igual que un hombre, pero no se me pagó igual. Solía trabajar en el campo, recolectaba grano, trabajando a la par con el segador; pero los hombres, sin hacer más, ganaban el doble. (...) Nosotras trabajamos igual que ellos, queremos lo mismo que ellos. Supongo que soy la única mujer de color que va por ahí defendiendo los derechos de las mujeres de color. Quiero seguir agitando con esta cuestión, ahora que el hielo ya está agrietado. Lo que queremos es un poco de dinero. Vosotros, los hombres, sabéis que ganáis el doble que las mujeres cuando escribís o lo que sea que estéis haciendo. Cuando nosotras consigamos nuestros derechos,

no tendremos que venir a pedirnos dinero, porque entonces ya tendremos suficiente dinero en nuestros bolsillos; y quizás vosotros nos pediréis el dinero a nosotras. Pero ayudadnos ahora hasta que lo consigamos.<sup>89</sup>

A pesar de que las grandes mujeres fuertes de hoy no son valoradas por los negros, durante la esclavitud se presumía constantemente de que estas mujeres eran iguales a cualquier otro hombre en su capacidad para ejercer trabajos físicos. Su fuerza física era sumamente alabada y a menudo parecía que se asociaban los cuerpos fuertes con la naturaleza rebelde. A estas mujeres los hombres esclavos ni las rechazaban ni las desaprobaban. Hacían más de lo que les correspondía y esto hizo las cosas más fáciles para todo el mundo.

Conforme crecían los esfuerzos sufragistas y abolicionistas, la mujer negra «fuerte» se convirtió cada vez más en una presencia amenazadora para el dueño de los esclavos. Puso en peligro la noción predominante acerca de las mujeres como débiles e indefensas y, por lo tanto, el sistema entero de opresión sobre las mujeres. Ella dobló la fuerza potencial de los hombres negros. Mujeres como Harriet Tubman o Sojourner Truth estaban presentes en las primeras líneas de cada campo de esclavos fugados.

Nacida en Maryland en 1820, Harriet Tubman fue formada por su padre para la caza y para manejarse en el bosque. Como alumna entusiasmada de todo lo que incluía estar en el exterior, los trabajos de casa como coser le parecían muy tediosos. Desde muy pequeña, fue conocida entre sus compañeros esclavos como una trabajadora excelente que podía competir con los hombres en los campos. A los quince años, intercedió por otro esclavo y un supervisor le golpeó en la cabeza con una pesa metálica. Desde ese momento Harriet Tubman su-

---

89 Lerner, *op. cit.*

frió mareos y convulsiones del sueño. Sin embargo, esto no le impidió huir con treinta años, cuando su joven amo murió. Posteriormente, hizo diecinueve viajes al norte transportando a cientos de esclavos que huían.

Les alentaba (...) con la culata de la escopeta y, a pesar de que llegaron a ofrecer una recompensa de cuarenta mil dólares por su cabeza, nunca la capturaron y ella nunca perdió un solo esclavo.

Solo su enfermedad le impidió estar con John Brown en Harpers Ferry. Sirvió en el Ejército de la Unión como vigilante, como espía y como enfermera; en una campaña militar rescató a 765 esclavos en el río Combahee. Los esclavos la llamaban «Moisés». Harriet Tubman fue la antítesis viviente de todo lo que se suponía que eran las mujeres.

La contemporánea de Harriet Tubman, Sojourner Truth, nació esclava en el Estado de Nueva York. Su juventud fue difícil; tenía que aguantar el duro trabajo de la granja, los amos crueles y la venta de sus hijos. Ella, al igual que Harriet Tubman, adquirió fama de ser capaz de hacer la misma cantidad de trabajo que cualquier otro hombre.

Poco después de la abolición de la esclavitud en Nueva York, se hizo predicadora itinerante y portavoz no solo de los derechos de los negros, sino también de los derechos de las mujeres negras.

La mayoría de las mujeres negras educadas, o que llegaron por otras vías a una posición suficiente para tener una opinión propia en el siglo XIX, defendieron los derechos de la mujer; especialmente, los derechos de las mujeres negras. Entre los documentos y discursos de las mujeres negras durante la esclavitud una puede encontrar constantes referencias a la necesidad de educación, libertad y progreso entre las mujeres negras. Muchas

mujeres negras apoyaron el Movimiento de Mujeres de la época.

Cuando acabó la esclavitud, y la Decimocuarta Enmienda que permitiría el derecho de voto a los hombres negros estaba a punto de aprobarse, las mujeres blancas intentaron luchar por la inclusión del voto femenino en esa enmienda. Sin embargo, la mayoría de las mujeres negras, que antes habían estado a favor del derecho de voto para las mujeres, cedieron dejando la prioridad al voto de los hombres negros. La sensación general era que, si la Enmienda se extendía al derecho de las mujeres, pondría en peligro su aprobación en el Congreso, lo cual probablemente habría sido cierto. La señora Francis Harper, una feminista negra, oradora y abolicionista, dijo:

Ser negro es más precario y exigente que ser mujer; ser negro significa que todos los blancos, incluso cada mujer blanca de clase obrera, puede discriminarte.<sup>90</sup>

Una gran excepción fue Sojourner Truth. Ella creía que los hombres negros mantendrían una gran injusticia si se les permitiera progresar por encima de las mujeres negras.

Las mujeres como Sojourner Truth y Harriet Tubman estaban en el lado opuesto de asimilacionistas como Charlotte Forten. Pasaron por lo peor de la esclavitud. No eran imitaciones de mujeres blancas, ni mostraban pretensiones de convertirse en ellas. Estaban al borde de una nueva definición del papel de la mujer, una que sin duda habría sido una mejora en la manera en la que las mujeres habían sido definidas tanto en África como en EEUU.

---

90 Stimpson, Catherine, «Thy Neighbor's Wife, Thy Neighbor's Servants: Women's Liberation and Black Civil Rights», en Gornick, Vivian; Moran, Barbara K. (eds.), *Woman in Sexist Society: Studies in Power & Powerlessness*, Nueva York, Basic Books, 1971.

Hasta su muerte, tanto Tubman como Truth continuaron siendo útiles a su pueblo. Harriet Tubman, que vivía de una pequeña pensión como resultado de la muerte de su marido (nunca se le pagó por su papel en la guerra), abrió una residencia para ancianos. A Sojourner Truth se la vio después de la guerra presentando peticiones al gobierno para proporcionar tierras en el oeste a los hombres libres. La existencia de Sojourner Truth y Harriet Tubman no significaba que las mujeres negras fueran unas Supermujeres más de lo que su contraparte masculina eran superhombres. Por cada mujer esclava como Harriet Tubman hubo veinte que murieron durante el parto, se volvieron locas o habían envejecido para cuando cumplieron los treinta años. Las mujeres estuvieron muchas veces al borde de la redefinición después de una catástrofe nacional, como podía ser una guerra, pero casi siempre se las empujaba hacia atrás una vez la situación «mejoraba». Y así fue con las mujeres negras.

La lucha de las mujeres por definir un papel femenino para sí mismas y para consolidar la sensación de masculinidad de sus hombres dio frutos después de la guerra cuando las mujeres otorgaron tan fácilmente la autoridad a sus hombres sin dejar espacio a sus propias opiniones y actividades, que muchas veces eran militantes. El pueblo negro se encontraba en una batalla brutal por la libertad genuina en el mundo de la postguerra, en el que reinaban ciertas normas. Sabían que, para ganar, tendrían que acomodarse a estas normas, más precisamente a normas según las cuales los hombres, y no las mujeres, controlaban el proceso político y mantenían a la familia. La facilidad con la que los hombres negros y las mujeres negras efectuaron esa transición, cuando las fuerzas que estaban fuera de su control no se lo impedían, demuestra lo bien preparados que ya estaban.<sup>91</sup>

---

91 Genovese, *op. cit.*

A pesar de los intereses comunes de las mujeres Negras y las mujeres blancas, la dicotomía de la sociedad segregada les ha impedido cimentar una alianza natural. La comunicación y la colaboración entre ellas ha sido reacia, limitada y formal. Las mujeres Negras han tendido a identificar toda discriminación contra ellas como racial en su origen y a conceder altas prioridades a la lucha por los derechos civiles. Han tenido poco tiempo o poca energía para tomar en consideración los derechos de las mujeres. A medida que la lucha por los derechos civiles cobró impulso, empezaron a reconocer las similitudes entre el paternalismo y la arrogancia racial. También empezaron a darse cuenta de que la lucha en la que ellas han invertido todas sus energías quizás no les proporcionaría derechos que ellas habían asumido que iban a ser suyos una vez la causa por los derechos civiles triunfara.

Los recientes e inquietantes eventos han hecho que la evaluación del papel de la mujer Negra en la búsqueda de la igualdad sea de suma importancia. La revuelta por los derechos civiles, como muchas agitaciones sociales, ha soltado emociones reprimidas muy poderosas, corrientes cruzadas, rivalidades y hostilidades. (...) Hay mucha competición por la posición mientras hombres ambiciosos presionan y avanzan a codazos en su camino por los papeles de liderazgo. Una parte de esta intensificación significativa refleja un deseo normal del hombre Negro por conseguir una sensación de valor personal y reconocimiento de su masculinidad por parte de la sociedad que durante tanto tiempo se lo ha negado. Un aspecto de ello es el arrebatamiento de la iniciativa del movimiento por los derechos civiles de los liberales blancos. Otro es la reacción violenta de una nueva agresividad masculina en contra de la mujer Negra.<sup>92</sup>

El pueblo negro salió de la esclavitud con dos arquetipos femeninos claros. La mujer privilegiada, que o bien era libre antes de la guerra, o bien mantenía una

---

92 Murray, Dr. Pauli, «The Negro Woman in the Quest for Equality», en Lerner (ed.), *Black Women in White America*, op. cit.

posición especial en la casa de los blancos –algunas veces como amante del amo blanco–, y la mujer más grande, más fuerte, más dura, más rebelde y normalmente más pobre. A la primera categoría la llamaremos «Dama Negra» y a la segunda, «Amazona».

La gran mayoría de las mujeres se encontraba en medio de las dos. Es decir, deseaban la comodidad, el confort y la respetabilidad en los ojos del mundo blanco que hasta cierto punto proporcionaba ser la Dama Negra; al mismo tiempo entendieron la necesidad inmediata de conservación de muchas de sus cualidades de Amazona.

Sin embargo, el deterioro y la neutralización de la Amazona era inevitable. A medida que su mítica fuerza iba en aumento, sus logros reales disminuían. El mito llevaba consigo una especie de mecanismo autodestructivo. Una mujer promedio creía que la Amazona era también *rompe-pelotas*: poco femenina y de corazón duro. A medida que los negros empezaban cada vez más a aceptar lo que los blancos decían sobre ellos, empezaron también a culparse mutuamente por sus problemas. A pesar de que la mujer Amazona era enormemente importante para el proceso de poner la comida en la mesa y vestir a los niños, el hombre negro empezó a creer poco a poco que, si ella fuera más débil, él podría misteriosamente volverse más poderoso.

Aun así, hasta nuestros días, la hostilidad entre los sexos nunca es total. Pocas veces las masas de negros se dedicaron solo al ejercicio masoquista de compararse a sí mismos con los blancos. La mayor parte del tiempo estaban demasiado ocupados luchando por sobrevivir. Mientras su opresión salía a la luz y era seria, tenían muy claro que necesitaban sus propias reglas para salir adelante. Sus familias eran sólidas y estaban

muy unidas, a pesar de los problemas de desempleo o subempleo que asediaban tanto a los hombres negros como a las mujeres negras.

A lo largo del periodo de la post-Guerra Civil y durante los primeros años del siglo XX, los negros vivieron a menudo en extensas familias que tenían en su base una familia nuclear sólida. A pesar de la moralidad de la sociedad predominante, las mujeres negras jóvenes siguieron quedándose embarazadas y teniendo hijos fuera del matrimonio, aunque la mayoría de estas mujeres se casaban antes de cumplir los treinta. Hasta el momento de casarse, vivían sin excepción con su familia de origen. La mayoría de las mujeres que trabajaban fuera de casa como criadas eran jóvenes y solteras. Las mujeres casadas con hijos solían trabajar como lavanderas para poder atenderlos.

Los negros tenían su música, su baile, su manera de cocinar, su manera de caminar y hablar, su cultura. En cada faceta de su ser luchaban por rechazar la imagen de inferioridad que los blancos les inculcaban a través de los libros de texto y el periódico, a través de los servicios públicos segregados, a través de las visitas nocturnas de los Klan. Sí, era una cultura empobrecida, dependiente de la mayoría blanca incluso para su sustento a nivel de supervivencia. Irónicamente, quizás era dependiente también de la claridad de la opresión.

Los negros no renegaban de su negritud, pero no se engañaban a sí mismos pensando que ser negro era una cosa buena en EEUU. Los aspectos positivos de su cultura los daban por sentados. Lentamente, muy poco a poco, sin embargo, a medida que las esperanzas que acompañaban la Proclamación de Emancipación empezaban a disminuir y morir, comenzaron a creer que

incluso estos aspectos positivos eran señales de la inferioridad que los blancos promulgaban sobre ellos.

Mientras tanto, el *Movimiento de los clubes de mujeres*, que empezó con las sociedades intelectuales formadas antes de la guerra por parte de las mujeres libres del norte, progresó y se extendió bajo las directrices de mujeres negras de clase media e incluso de clase media baja. Estas mujeres, descendientes de las Damas Negras, heredaron la obsesión de sus antepasados por los estándares blancos. Uno de los objetivos principales de estas organizaciones fue elevar a la mujer negra al nivel de la mujer blanca. Para conseguir esto, parecía necesario hacerla más parecida a una dama, más limpia, más correcta de aquello a lo que podría aspirar cualquier mujer blanca. Como para ocultar la humillación de trabajar todo el día en la cocina de la mujer blanca, de estar prácticamente indefensa ante las insinuaciones sexuales de los hombres blancos, las mujeres negras adoptaban una pantomima de fiestas de té, de bailes y de toda la parafernalia y las ostentaciones de la vida social. Era una mascarada desesperada que parecía incrementar su frenesí con el paso del tiempo. A medida que la reafirmación de su feminidad ante los hombres negros se volvía menos segura, cada vez más mujeres negras empezaron a girar su cabeza hacia Charlotte Forten, incluso si sus circunstancias económicas no les permitían imitar sus estándares de vida. Muchas menos seguían el ejemplo de Harriet Tubman y Sojourner Truth, a las que ningún hombre en su sano juicio aceptaría, excepto el paciente viejo Tío Tom. Estas mujeres de clase media luchaban por conseguir una identidad positiva de la única manera que se les permitió en la sociedad. Al mismo tiempo, se esforzaron física y emocionalmente por llevar a

cabo cada esfuerzo para beneficiar, «elevar» la raza; construían colegios y hospitales, y luchaban contra los linchamientos en el sur.

Las Amazonas hicieron su última aparición convincente durante el Movimiento por los Derechos Civiles, en forma de Rosa Parks, que se negó a moverse de la parte delantera del autobús un día del año 1955 en Montgomery, Alabama; en forma de Fannie Lou Hamer y muchas otras mujeres negras en el sur que contribuyeron a la lucha por la igualdad de derechos. Sin embargo, también fue el Movimiento por los Derechos Civiles lo que dejó claro que se estaba creando una grieta entre los hombres negros y las mujeres negras. A pesar de que normalmente fueron respetadas por los hombres a regañadientes por sus contribuciones al trabajo del movimiento, a las mujeres negras nunca se les permitió ascender a las grandes alturas de un Martin Luther King o un Roy Wilkins o incluso de un John Lewis. A ni una sola mujer negra le fue permitido hacer uno de los grandes discursos o formar parte de las delegaciones de líderes que fueron a la Casa Blanca durante la Marcha en Washington. Y, aun así, había otro precio que las mujeres negras del Movimiento por los Derechos Civiles tenían que pagar por su competencia. Después del trabajo, sus hombres se iban con las mujeres blancas. Tomando en cuenta el momento (el comienzo de uno de los movimientos más grandes por los derechos humanos que el mundo haya visto jamás) y el lugar (el sur profundo) las mujeres negras no podían evitar tomarlo como un rechazo personal. La paranoia creció inevitablemente.

La mujer negra no dejó de ser consciente de los estándares de belleza estadounidenses, ni del hecho de que ella no estaba incluida en ellos; la televisión y

las películas hicieron que esta información estuviera a su disposición. Ella miraba mientras EEUU ampliaba su ideal para incluir mujeres irlandesas, italianas, judías, incluso mujeres orientales e indias. EEUU tenía sitio en su certamen de belleza para una Mae West entrada en carnes, para una Bette Davis de ojos saltones, para la masculinidad de Joan Crawford, pero a la mujer negra solo se le permitía entrar si tenía el pelo liso, un color de piel más claro y rasgos europeos; dicho de otra forma, si era lo más indiferenciada posible de la mujer blanca. El hombre negro también notó esto. También quedaba claro que, independientemente de si lo quería o no, estaba poniendo en peligro su vida por el presunto deseo hacia las mujeres blancas. ¿Acaso falló en la recepción del mensaje? La mujer negra no tenía ningún valor. Él proyectó su auto-odio en ella. Ella le recordaba la opresión, su mítica incapacidad para afirmarse como hombre. Incluso si se permitía a sí mismo estar con ella, se mostraba reacio a proporcionarle el tipo de refuerzo y aprobación que ella ansiaba. Le dejaba claro de miles de maneras diferentes que preferiría tener a Kim Novak.

La mujer negra se acercó al Movimiento Negro de los sesenta insegura de su feminidad, con una necesidad desesperante de aprobación de los hombres negros, más que nunca bajo la impresión y dependiente de las interpretaciones blancas de sí misma. Sí, había mujeres que estaban razonablemente seguras de sí mismas, que tenían hombres que las amaban y adoraban, pero estas no fueron las mujeres que determinarían el futuro.

La comunidad negra estaba abrumada, desde hacía bastante tiempo, por la discriminación por su color. Los escalones superiores de la sociedad negra tendían especialmente a calificar la belleza y los valores a partir de la claridad de la piel, los rasgos y según lo liso que

fuera el pelo. Los rasgos blancos muchas veces suponían una entrada más segura en la sociedad que el estatus profesional o la educación superior. Resulta interesante observar que eso era más aplicable a las mujeres que a los hombres.

Y había otra cara de la moneda. La mujer negra no estaba del todo libre de prejuicios en cuanto al hombre negro. La expresión «un hombre no es más que una mierda» nunca fue más popular que en los cincuenta. No deberíamos, sin embargo, olvidar otras expresiones populares de la época: «Hay dos cosas que nunca he visto, la nieve verde y la mujer blanca fea» y «Hay solo una cosa que la mujer negra puede hacer por mí y es decirme dónde se fue aquella bonita chiquilla blanca».

La tendencia a interiorizar la opresión de una misma no es nada nuevo. En 1835 Maria Stewart, la primera mujer negra que habló en público, parecía reflejar el modo de pensar de su clase y de su época cuando decía:

Os recomendaría encarecidamente mejorar vuestros talentos; no dejéis que ninguno se quede enterrado bajo tierra. Mostrad el poder de vuestras mentes. Demostrad al mundo que

siendo sombras de la noche vuestros cuerpos oscuros,  
vuestras almas son blancas; vuestros corazones, puros.<sup>93</sup>

El Movimiento por los Derechos Civiles fue la gran prueba de la teoría de que los blancos podían ser convencidos de la igualdad de los negros. La teoría de que la auto-mejora era la panacea resultó estar a un paso del auto-desprecio.

---

93 Loewenberg, Bert J.; Bogin, Ruth (eds.), *Black Women in Nineteenth-Century American Life: Their Words, Their Thoughts, Their Feelings*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1976.

### 3

A medida que la organización se fortalecía, iba creándose una distinción entre los cuadros verdaderamente comprometidos y los que aceptaban el prestigio de haber fundado el SNCC, pero no la responsabilidad que ello implicaba. En un principio, la dirección estaba formada por seis hombres y tres mujeres. Las tres mujeres, Bobbie, Rene y yo, teníamos siempre una cantidad desproporcionada de trabajo de oficina y del propiamente organizativo. (...)

Algunos hermanos se presentaban solo para las reuniones de la dirección (y no siempre), y cada vez que nosotras participábamos en algo importante, se ponían a decir que «las mujeres estaban haciéndose con el mando de la organización» y hablaban de un «golpe de estado matriarcal». (...) Algunos afirmaban que, al realizar funciones dirigentes en la organización, estábamos ayudando al enemigo, que quería ver debilitados a los hombres negros.<sup>94</sup>

Después, cuando llegó Margaret y me vio acurrucada bajo la manta, muerta de frío y contempló el suelo lleno de agua, abrió la boca asombrada. «¡Están locos!» –exclamó–. «¡He estado en muchas cárceles, pero nunca había visto una cosa así!».

Su indignación me reconfortó un poco. En un momento dado, me había preguntado si no estaría tomándome demasiado a pecho mi situación material. Y había pensado en las descripciones que hacía George [Jackson] de los muchos calabozos en los que le habían arrojado durante aquellos diez años. Mi celda no podía ser tan mala como la galería O de Soledad, el Centro de Rehabilitación de San Quintín, el aislamiento de Folsom o cualquiera de los otros lugares donde habían tratado que quebrar su voluntad.<sup>95</sup>

---

94 Davis, Angela, *An Autobiography*, Nueva York, Random House, 1974 [edición en castellano: *Autobiografía*, trad. de Esther Donato, Madrid, Capitán Swing, 2016, pp. 203-204].

95 *Ibid.*, pp. 344-345.

En la primavera de 1969, los estudiantes negros tomaron el control del campus sur del City College de Nueva York durante casi dos semanas. Aunque todavía iba al instituto, pasé allí mucho tiempo. Al principio, mi madre me enviaba para llevarles la comida a los estudiantes. Acabé asistiendo a muchas de sus reuniones. Me acuerdo especialmente bien de una de ellas. El presidente de la organización de los estudiantes negros, un haitiano alto, guapo, estaba suplicando a las estudiantes negras que dejaran de provocar peleas con los estudiantes blancos en el campus norte. Parecía que las estudiantes negras estaban tan maravilladas y encantadas con la idea de que los estudiantes negros vendrían a rescatarlas que continuaban provocando peleas con los estudiantes blancos en el campus norte para que pudieran presenciar ese milagro una y otra vez.

El año anterior había estado en el Teatro Nacional Negro, una organización fundada por Barbara Ann Teer, una actriz negra con un magnetismo inusual y con gran capacidad de organización. Los miembros pasaron la mayoría del tiempo hablando sobre que era una lástima que no se encontrara un hombre para sustituirla.

La misoginia era parte integral del Macho Negro. Su filosofía, que sostenía que los hombres negros estaban más oprimidos que las mujeres negras; que las mujeres negras contribuían, de hecho, a esta opresión; que los hombres negros eran sexual y moralmente superiores y al mismo tiempo estaban exentos de la mayoría de las responsabilidades que los seres humanos tenían hacia otros seres humanos, solo podía ser nociva para las mujeres negras. Sin embargo, las mujeres negras estaban decididas a creer –incluso mientras sus propias entrañas les exigían no hacerlo– que por fin se encontraban a punto de liberarse del espectro de

la rubia omnipotente con labios de rosa y piernas de tarta de queso. Ya no tendrían que admirar a las otras mujeres en su pedestal. El pedestal sería suyo. Ya no tendrían que luchar para sí mismas. Ellos lucharían por ellas. El caballero de armadura blanca cabalgaría en su nombre. La preciosa princesa del cuento sería negra.

Las mujeres del Movimiento Negro tenían poco sentido de la contradicción en su deseo de ser el modelo frágil del ideal de mujer victoriana en medio de la revolución. Querían una casa, una cerca alrededor de ella, una gallina en la cazuela y un hombre. Tal y como lo veían ellas, su única responsabilidad revolucionaria asignada oficialmente era la de tener bebés.

A muy pocas mujeres valiosas les estaba permitido hacer cualquier cosa importante en el Movimiento Negro. Esas pocas mujeres que sí consiguieron ejercer algún tipo de influencia no se preocupaban por la difícil situación de las mujeres negras. En este sentido, se mostraron ahistóricas, comparadas con las sociedades de clubes de mujeres activistas y mujeres profesionales, abolicionistas negras y feministas que fueron sus predecesoras.

Angela Davis, miembro del Partido Comunista y profesora en la Universidad de California, era probablemente la activista más conocida. Davis creció en Birmingham, Alabama. Su padre tenía una gasolinera y su madre era maestra. Fue a los colegios segregados de Birmingham hasta que cumplió los quince años, cuando ganó una beca que la llevó a inscribirse a un programa que le permitió vivir con una familia blanca en Nueva York e ir al privado y progresista Instituto de Elisabeth Irwin. Afirma que su interés por el Partido Comunista, por el socialismo y por las luchas de liberación empezó en esa época y

continuó a lo largo de sus años de estudios de grado en la Universidad Brandeis y sus años de postgrado en Frankfurt. En 1967 se fue a California a dedicarse a la enseñanza y a participar en la Revolución Negra en curso. Tres años más tarde, poco después de ser expulsada de su puesto de profesora de filosofía en la Universidad de California de Sur al descubrirse su afiliación al Partido Comunista, Davis fue detenida y acusada de conspiración, asesinato y secuestro.

A principios de 1969 se involucró en el caso de los Hermanos de Soledad. Su historia, nos cuenta Davis, empezó en la Prisión de Soledad durante un periodo de ejercicio. Sin la compañía de los guardias, los prisioneros negros y los blancos entraron en el patio. Se creó un tumulto total durante una pelea entre los presos negros y los presos blancos. O.G Miller, un tirador experto, desde la torreta de la prisión, disparó a tres hombres, todos negros. El tribunal falló que se trataba de un «homicidio justificable». Los prisioneros negros protestaron y el guardia blanco fue empujado por encima de una barandilla y murió. George Jackson, John Clutchette y Fleeta Drumgo, que supuestamente tenían fama de ser «militantes» en la prisión, fueron acusados del asesinato del guardia.

Profundamente impactada por las teorías políticas de George Jackson, Angela Davis se convirtió en la principal activista del comité de liberación de los Hermanos de Soledad. Posteriormente se hizo amiga del hermano de George Jackson, Jonathan, que tenía diecisiete años, e inició su correspondencia con George Jackson. A pesar de haberle visto muy poco tiempo durante su comparecencia ante el tribunal, se enamoró de él. Este tipo de cosas no eran poco comunes en los sesenta.

El 7 de agosto de 1970 Jonathan Jackson asistió al juicio de James McClain, un prisionero de San Quintín, amigo de George. Poco después de que empezara el proceso, el joven Jackson se levantó. Sujetaba un rifle de asalto en su mano y, como en toda buena película, ordenó a todos en la sala de juzgados quedarse quietos. Tanto McClain como Ruchell Magee y William Christmas, también prisioneros de San Quintín, que estaban presentes para hacer sus declaraciones, se unieron a Jonathan. Dejaron la sala de juzgados con el juez Harold Haley, el asistente de fiscal Gary Thomas y varios miembros del jurado, y subieron a una furgoneta que les estaba esperando. Un guardia de San Quintín les disparó, se armó un tiroteo que resultó en tres prisioneros muertos, junto con el juez Haley y el fiscal Thomas; Magee y uno de los miembros de jurado, heridos. Se habló de una revuelta.

Davis, que tuvo que esconderse inmediatamente, fue capturada por la policía y el FBI en un motel de Nueva York. Fue acusada de conspiración con Jonathan Jackson y de haberle proporcionado el arma. Por lo tanto, bajo la ley de California, también la encontraron culpable de asesinato y secuestro.

La fiscalía se refirió a su amor apasionado por George Jackson como motivo de su involucración en los acontecimientos del 7 de agosto. Davis dijo que desconocía por completo lo que Jonathan Jackson iba a hacer. El arma que Jonathan había usado era parte de la colección de armas que el Club Che-Lumumba, una sección del Partido Comunista al que pertenecía Angela Davis, usaba para tiro al blanco y que estaba disponible para cualquier miembro.

Quizás una de las campañas más grandes que haya habido de este tipo fue la lanzada para liberar a

Angela. El 4 de junio de 1972 fue absuelta de todos los cargos en contra de ella. Durante los dos años en que estuvo encerrada sin posibilidad de fianza, se convirtió en una de las figuras más importantes del Movimiento Negro y, sin duda, en la figura clave en el Movimiento de Liberación de los Presos Políticos Negros. Tal y como escribió en su autobiografía, se trataba de un movimiento al que ella tenía planeado dedicar el resto de su vida.

Angela Davis creció rodeada de la intolerancia y la pobreza del sur, incluso perteneciendo su familia a una clase media acomodada. Justo en el auge del Movimiento por los Derechos Civiles (durante el cual una amiga de infancia de su hermana murió en el bombardeo de una iglesia), se fue a un colegio privado en Nueva York. Mientras el Movimiento Negro y las revueltas urbanas se desarrollaban, ella estaba en Frankfurt estudiando a Hegel y a Marx. Durante toda su vida siempre estuvo incuestionablemente apartada de las luchas de su pueblo, por educación, por dinero y por sus oportunidades. Cuando por fin se lanzó a la actividad del Movimiento, franqueó todas las cuestiones posibles que pudieran haber sido consideradas importantes para su propia experiencia para dar paso a cuestiones relacionadas con la difícil situación del hombre negro «preso político». Incluso se enamoró de un hombre que dejó sumamente claro que a la mujer negra la consideraba esclavizadora.

Siempre se empieza por mamá; la mía me amaba. Y porque me amaba, y porque temía que mi destino fuera el de todos los hijos de machos de madre esclava, trató de apretarme, de esconderme, de capturarme dentro del útero. Los conflictos y contradicciones que me seguirán hasta la tumba comenzaron ahí mismo, en el útero. Esa sensación de haber sido capturado es algo a lo que este esclavo o podrá adaptarse nunca.<sup>96</sup>

---

96 Jackson, George, *Soledad Brother: The Prison Letters of George Jackson*, Nueva

Por otro lado, entiendo la elección de Angela Davis mucho mejor que lo que muchas veces me apetece admitir. Cuando leí *Soledad Brother*, de George Jackson, y el libro de Gregory Armstrong sobre Jackson, *The Dragon Has Come*<sup>97</sup>, todo lo que estaba haciendo con mi propia vida me parecía insignificante comparado con el sufrimiento que le causaron a él. Veo a Angela Davis como una persona llevada por su sentido de estar en una misión: completamente comprometida a remediar una parte del dolor causado a la gente de este mundo.

La conocí en cierta ocasión, esperando el ascensor en Random House, donde yo trabajaba como mecanógrafa. Inmediatamente quiso saber quién era yo, qué estaba haciendo ahí. Me chocaron su franqueza, su transparencia, su inocencia, su crudeza. A pesar de que yo tenía solo veintiún años y me sentía dolorosamente insegura, me sentí extrañamente protectora de esta mujer joven, hermosa, imponente y muy famosa.

A lo que quiero llegar es a que hay dos maneras de contemplar a Angela Davis. La admiro enormemente como individuo por convertir sus sentimientos de culpa en un objetivo constructivo, algo que las mujeres privilegiadas negras han hecho muy pocas veces. Me rebelo, sin embargo, contra el uso de su imagen por parte del Movimiento Negro. Angela Davis, una mujer negra brillante, de clase media, con educación europea, con un doctorado en filosofía y con un puesto en la universidad, estaba dispuesta a morir por un pobre e inculto recluso negro. Era una historia típica de Hollywood: Ingrid Bergman y Humphrey Bogart.

---

York, Bantam Books, 1970 [edición en castellano: *Soledad Brother: Cartas de prisión*, trad. de Jaime Freyre, Barcelona, Barra Editores, 1971, pág. 42].  
97 Armstrong, Gregory, *The Dragon Has Come*, Nueva York, Harper & Row, 1974.

Todos sus logros la convirtieron en el paradigma de «mujer buena» altruista, sacrificada: el único tipo de mujer negra que el Movimiento habría aceptado. Lo hizo por su hombre, dijeron. Una mujer en el lugar que le corresponde a la mujer. Las supuestas cuestiones políticas eran irrelevantes.

Nikki Giovanni, una suerte de Rod McKuen nacionalista, era la poeta reinante del Movimiento Negro durante los sesenta. La mayoría de nosotros la recordamos más por poemas como este, escrito en 1968:

Nigger  
Can you kill  
Can you kill  
Can a nigger kill  
Can a nigger kill a honkie  
Can a nigger kill the Man  
Can you kill nigger  
Huh? Nigger can you  
kill  
Do you know how to draw blood  
Can you poison  
Can you stab-a-jew  
Can you kill huh? Nigger  
Can you kill  
Can you run a protestant down with your '68 El Dorado  
(that's all they're good for anyway)  
Can you kill  
Can you piss on a blond head  
Can you cut it off  
Can you kill...

[Negrata  
Puedes matar?  
Puedes matar?  
Puede un negrata matar?  
Puede un negrata matar al blancocho?

Puede un negrata matar al Hombre?  
Puedes matar, negrata?  
¿Ah? puedes, negrata  
matar?  
Sabes cómo sacar sangre?  
Puedes envenenar?  
Puedes apuñalar al judío?  
Puedes matar? ¿ah? Negrata  
Puedes matar?  
Puedes atropellar a un protestante con tu El Dorado '68?  
(pues solo para eso sirven)  
Puedes matar?  
Puedes mear en una cabeza rubia?  
Puedes cortarla?  
Puedes matar...?].<sup>98</sup>

Se unió al movimiento de los poetas negros de Nueva York que inició LeRoi Jones. En general, los poemas exhortaban a los negros a volver a sus raíces y a tomar parte en acciones revolucionarias como matar a los blancuchos. Había muchos hombres y muy pocas mujeres involucradas; Giovanni fue una de las pocas que perduró.

Tenía una habilidad impresionante para seguir la corriente de la opinión pública. Cuando quedó claro que (1) los poetas hombres negros la iban a excluir y que (2) no podía depender del público femenino negro mientras sus poemas abogaran directamente por la violencia, empezó a hablar de manera positiva sobre la iglesia y a centrarse más en tener hijos y en amar al hombre negro. Sus álbumes se vendían bastante bien. Ella misma tuvo un hijo y se negó a revelar el nombre del padre. A principios de los sesenta les dijo a las mujeres negras jóvenes que se hicieran madres

---

<sup>98</sup> Giovanni, Nikki, «The True Import of Present Dialogue: Black vs. Negro», en *Black Feeling, Black Talk - Black Judgement*, Nueva York, William Morrow, 1970.

porque necesitaban algo que amar. También les dijo a los jóvenes negros que el colegio era inútil, una pérdida de tiempo, a pesar de que ella misma pasó sus años de educación en la Universidad de Fisk. Poco tiempo después, renegó de estas opiniones, rectificando sus declaraciones originales sobre la importancia de tener hijos a deberías-tener-uno-si-te-puedes-permitir-encargarte-de-él-como-ella-lo-hizo y, de hecho, animando a los negros a volver al colegio. Al mismo tiempo, empezó a ganar mucho dinero impartiendo conferencias con regularidad. Recibió un premio por su trabajo con los jóvenes de la revista *Ladies' Home Journal*. Lo presentó Lynda Bird Johnson en la televisión nacional.

Tanto Davis como Giovanni representaban lo mejor de lo que las mujeres negras tenían que ofrecer, o lo que les estaba permitido ofrecer, durante el Movimiento Negro. Forjaron dos posibles caminos para las mujeres que querían comprometerse. El camino de Davis era Hazlo-por-tu-hombre y el de Giovanni era Ten-un-hijo. Ninguna parecía tener problemas para limitarse a sí misma en su estrecho universo.

Desgraciadamente, y creo que también involuntariamente, Davis sentó un precedente para las acciones revolucionarias de mujeres negras como acciones que nunca podrían ser auto-generadas. Cuando visité la Isla Rikers hace unos años, conocí a varias revolucionarias que padecían las consecuencias de este ejemplo. La prisionera común estaba ahí por su hombre: su proxeneta, su proveedor de drogas o el hombre al que había acompañado durante un atraco. Las mujeres comprometidas políticamente estaban ahí por la misma razón.

Sin embargo, solo las más atrevidas estaban dispuestas a seguir el ejemplo de Angela Davis. La mayoría

tomó a Nikki Giovanni mucho más en serio. Ella fue el faro de luz para aquellas a las que la avalancha y el caos de la revolución habían dejado atrás. Sin duda alguna, incentivó a muchas con su palabra y sus actos de tener hijos para que así tuvieran «algo que amar». Para cuando les advirtió, más tarde, que debían asegurarse de tener suficientes ingresos para mantener al hijo, muchas mujeres ya habían recibido ayudas sociales. Giovanni hizo su parte al alentar la contemplación de los hombres negros como símbolos sexuales.

*Beautiful Black Men*

*(With compliments and apologies to all not mentioned by name)*

*i wanta say just gotta say something  
bout those beautiful beautiful beautiful outasight  
black men  
with they afros  
walking down the street  
is the same ol danger  
but a brand new pleasure*

*sitting on stoops, in bars, going to offices  
running numbers, watching for their whores  
preaching in churches, driving their hogs  
walking their dogs, winking at me  
in their fire red, lime green, burnt orange  
royal blue tight pants that hug  
what i like to hug...*

[Hermoso Hombre Negro

*(Con atentos saludos y disculpas a todos los que no fueron mencionados por su nombre)*

*quiero, simplemente tengo que decir algo  
sobre esos hermosos hermosos hermosos alucinantes  
hombres negros*

con sus afros  
paseando por la calle  
es el mismo peligro de siempre  
pero un placer del todo nuevo

sentados en las escaleras, en los bares, yendo a los despachos  
corriendo apuestas, vigilando a sus putas  
predicando en las iglesias, llevando a sus puercos  
paseando sus perros, guiñándome el ojo  
en su rojo fuego, verde lima, naranja quemado  
azul real estrechos estrechos pantalones que aprietan  
lo que yo quiero apretar...].<sup>99</sup>

Aun así, también podía escribir en el *Woman*  
Poem [Poema de la Mujer]:

*you see, my whole life is tied up to unhappiness...  
it's having a job  
they won't let you work  
or no work at all  
castrating me  
(yes it happens to women too)  
it's a sex object if you're pretty  
and no love  
or love and no sex if you're fat  
get back fat black woman be a mother  
grandmother strong thing but not woman  
gameswoman romantic woman love needer  
man seeker dick eater sweat getter  
fuck needing love seeking woman...*

[*verás, toda mi vida está atada a la infelicidad...  
es tener un trabajo  
no te dejarán trabajar  
o sin ningún trabajo  
castrándome  
(sí también les pasa a las mujeres)*

---

99 *Ibid.*

es un objeto sexual si eres guapa  
y sin amor  
o amor sin sexo si eres gorda  
vuelve mujer negra gorda sé madre  
abuela una cosa fuerte pero no mujer  
mujer juguetona mujer romántica necesitada de amor  
rastreadora de hombre devoradora de polla la que suda  
y necesita un polvo mujer en busca del amor...].<sup>100</sup>

A pesar de que apenas aceptaba reflexionar sobre su obra, Giovanni entendió hasta cierto punto el dilema de la mujer negra. Un verso de uno de sus poemas más tardíos es desgraciadamente más típico: «Lo que tengo que hacer/es sentarme y esperar/porque soy una mujer».<sup>101</sup>

Como podemos ver en «Poema de la mujer», había quejas y refunfuños de bajo perfil y sin una clara orientación entre las mujeres negras de los sesenta. Sin embargo, invertían más energía en su lucha contra la Liberación de las Mujeres que en cualquier otra cosa. A finales de los sesenta y a principios de los setenta, no pasaba ni una sola semana sin que apareciera un artículo sobre cómo las mujeres negras consideraban irrelevante la Liberación de las Mujeres porque ellas ya estaban liberadas.

La mujer negra se hizo invisible. No le estaba permitido participar en las planificaciones políticas. Tampoco se le permitía ir a la peluquería o a la iglesia, asistir a la mayoría de los clubes o participar en las sororidades, porque todo eso estaba considerado contrarrevolucionario. Lo único que se podía decir con seguridad es que odiaba a las mujeres blancas, odiaba la Liberación de las Mujeres, tenía hijos por la revo-

---

100 *Ibid.*

101 Giovanni, Nikki, «All I Gotta Do», en *The Women and the Men*, Nueva York, William Morrow, 1975.

lución y quería un hombre que pudiera mantenerla y tratarla de una manera a la que nunca había estado acostumbrada. Se convirtió en un ser claramente reaccionario.

Se mostró indiferente mientras a Eartha Kitt, que habló en contra de la guerra de Vietnam en la Casa Blanca, y a otras dos cantantes políticamente comprometidas, Nina Simone y Miriam Makeba, prácticamente se les prohibió trabajar en este país. Fue Aretha Franklin quien leyó su mente: «No quiero a nadie siempre sentado justo ahí, mirándome a mí y mi hombre».<sup>102</sup> Y eso incluía a *todas* las mujeres, negras y blancas.

Parecía pensar que esta trayectoria suicida le ayudaría recuperar a su hombre negro. Le alejó todavía más. Antes la mujer negra siempre aportaba un ambiente en el que trataba al hombre negro como igual a cualquier otro hombre. Eso incluía oponerse a él cuando no tenía razón. Ahora, la mujer negra se inventaba excusas para justificarle, tratándole como a un niño muy malo y considerándose a sí misma un felpudo. ¿Para qué le servía ella ahora? Parecía que solamente con su existencia la mujer negra hacía que la inferioridad del hombre negro se hiciera real.

Siempre estaban ahí (...) Aquellas señales clasificadoras que te decían quién eras y qué tenías que hacer. Más que estas señales bruscas y descorteses a las que uno se acostumbra en este país –la puerta que dice «Empuja», el dispensador de toallas de papel que dice «Aprieta», el semáforo que dice «No»–, estas señales no solo eran arrogantes, sino también malévolas: «Solo Blancos», «Solo Gente de Color» o quizás solo «De Color», permanentemente talladas en el granito encima de la fuente de agua potable. Sin embargo, había una serie de se-

---

<sup>102</sup>Franklin, Aretha; White, Ted, «Dr. Feelgood» [Love Is a Serious Business], en *Aretha Franklin in Paris*, Atlantic Records, 1968.

ñales que no eran malévolas; eran, de hecho, alentadoras en su precisión y en su sutil distinción: las señales por pares que decían «Damas Blancas» y «Mujeres Negras».

La diferencia entre las mujeres blancas y las mujeres negras me parecía sumamente satisfactoria. Las mujeres negras eran *damas*, decía el autor de la señal, dignas de respeto. ¿Y la cualidad que hizo que ser dama sea digno de respeto? La dulzura, la indefensión y la humildad, que yo interpreté como una disposición para que otros trabajen y piensen para ellas. Las mujeres de color, por otro lado, eran *mujeres*: indignas de respeto, independientes e inmodestas.<sup>103</sup>

Frases negras de feminidad/de nunca haber sido una niña  
las blancas desparramadas/ sin ritmo sin melodía la risa des-  
consolada cayéndose/ sobre los hombros de una chica negra  
es cómico es graciosísimo/ anomalía-de-la-melodía en su bai-  
le no le digas a nadie no le digas a una sola persona que está  
bailando encima de las latas de cerveza & guijarros esto será  
una casa de fantasmas/ otra canción sin cantantes sin letra,  
no hay voces & solos interrumpidos/ interpretaciones invisibles  
¿somos demonios?/ ¿niños de terror? ¿una broma?/ no le  
digas a nadie no le digas a una sola persona ¿somos anima-  
les? ¿hemos perdido la razón? no puedo oír nada/ excepto los  
gritos desquiciantes & acordes de la muerte/ & me prometiste  
me prometiste.../ ... me prometiste a alguien/ a cualquiera/  
canta la canción de la chica negra sácala fuera/ para que se  
conozca/ para que te conozca pero canta sus ritmos/preocu-  
paciones/luchas/momentos duros canta su canción de vida/  
tanto tiempo estaba muerta encerrada en el silencio tanto  
tiempo/ no conoce el sonido de su propia voz/ de su belleza  
infinita ella está en blancas desparramadas/ sin ritmo sin me-  
lodía canta sus suspiros/ canta la canción de sus posibilidades  
canta un góspel recto/ permítela nacer permítela nacer (...).<sup>104</sup>

La mujer negra nunca hizo frente de verdad a los problemas principales del Movimiento Negro. Dejó de

---

103 Morrison, Toni, «What the Black Woman Thinks About Women's Lib», *The New York Times Magazine*, 22 de agosto de 1971.

104 Shange, Ntozake, *For Colored Girls Who Have Considered Suicide When the Rainbow is Enuf: A Choreopoem*, Nueva York, Macmillan, 1977.

alisar su pelo. Dejó de usar productos para aclarar e iluminar su piel. Se forzó a sí misma a ser sumisa y pasiva. Predicó a sus hijos sobre la gloria del hombre negro. Pero entonces, de repente, el Movimiento Negro acabó. Ahora ha empezado a alisar su pelo de nuevo, a seguir las últimas modas de *Vogue* y *Mademoiselle*, a ponerse frenéticamente colorete y a hablar, y no ocasionalmente, de lo decepcionada que se sentía con el hombre negro. Tiene poco contacto con otras mujeres negras y, si lo tiene, no es muy profundo. Las discusiones giran normalmente alrededor de la ropa, el maquillaje, los muebles y los hombres. A puerta cerrada, hace todo lo que puede para no estar dentro de ese exceso de mujeres negras (un millón de ellas) que nunca encontrarán una pareja. Incluso si no encuentra un hombre, podría decidir de todos modos tener un bebé.

A pesar de que las mujeres negras han estado teniendo niños fuera del matrimonio desde la esclavitud, hay varias cuestiones extrañas en la actual tendencia entre mujeres negras. Mientras las mujeres negras solteras con niños solían vivir en familias extensas, estas mujeres intentan afrontar solas la situación. Mientras las mujeres negras de las generaciones anteriores solían casarse poco después del nacimiento del niño, estas mujeres puede que no quieran y muchas veces de hecho dicen que no quieren hacerlo. Mientras que la práctica de tener hijos fuera del matrimonio solía estar relacionada con las clases más bajas de mujeres negras, hoy en día esto no es poco común entre mujeres de clase media relativamente exitosas. Una mujer puede llegar a elegir a un hombre al que apenas conoce, puede que ni siquiera le diga que va a ser padre o le permita en algún momento ver al niño. Mientras que no creo que una mayoría de mujeres negras es-

tén abogando por ello, cabe preguntarse por qué tantas mujeres negras han dicho o dicen: «Bueno, si no me caso hasta cumplir los treinta años, tendré de todas formas un niño».

No cabe duda de que se pueda tratar de amor por los niños. Soy propensa a creer que es porque la mujer negra no cuenta con una manera legítima de juntarse con otras mujeres negras, no tiene medios de auto-afirmación; dicho de otra forma, no tiene un Movimiento de Mujeres ni una ideología colectiva. La carrera profesional y el éxito representan todavía desventajas sociales y emocionales para ella como lo eran para las mujeres blancas en los cincuenta. Hay muy poco en la comunidad negra que incentive a una mujer negra joven que no quiera tener un marido y un hijo, y que quiera dedicarse a su carrera profesional. Todavía se la considera contra la naturaleza. Es enormemente difícil afirmarse cuando una sigue con la cuestión de la identidad básica.

El Movimiento de Mujeres redefinió la feminidad para la mujer blanca de manera que les permitió trabajar, no tener maridos, pero ser todavía mujeres. Las mujeres blancas sustituyeron algunas de sus actividades tradicionales por otras nuevas: crear conciencia, organizar reuniones y protestas feministas, la Asamblea Política de Mujeres, las campañas para Bella Abzug y otras políticas feministas, demandas anti-discriminatorias contra los empleadores y la búsqueda de toda una nueva variedad de carreras. Y algunas mujeres blancas arrastraron consigo a sus hombres, por no hablar de a cuántos hombres negros.

Pero la mujer negra, que despreció el *Movimiento de Mujeres*, se quedó con la única actividad que no era considerada sospechosa: la maternidad. Un niño podía

contrarrestar los efectos perjudiciales que la carrera podía tener en su imagen femenina. Un niño podía incluso sustituir al hombre. Un niño definía la trayectoria de la mujer, por lo menos, en los siguientes cinco años. No hace falta que se moleste con las decisiones difíciles sobre si debería o no pedir un ascenso o volver al colegio para sacarse un título superior, teniendo en cuenta que las dos cosas podrían traer incluso más hostilidad por parte de los hombres negros. Su vida se simplificaba. En vez de enfrentarse a los problemas que actualmente reprimen a la familia negra, en vez de luchar contra su miedo al éxito, podía avanzar en su trayectoria individual, que le permitiría hacer unas paces provisionales con ella misma. No importan las malas posibilidades que le acompañarán al niño que acaba de venir al mundo. En sus momentos menos serios, podría incluso suponer que hay algo liberador en lo que ha hecho.

Tengo un amigo cuya prima está ahora en la Universidad de Howard. Ella dice que los hombres de Howard todavía insisten en que sus mujeres deberían ser más claras y llevar largo el pelo. Mientras que las mujeres blancas empiezan a quejarse de que todos los hombres decentes están casados para cuando ellas cumplen los treinta, las mujeres negras empiezan con esta queja inmediatamente después de la facultad.

Algunas mujeres negras están empezando a sincerarse reconociendo que se ven a sí mismas más como víctimas que como Supermujeres. El dolor y el aislamiento expuestos en la obra de Ntozake Shange, *For Colored Girls Who Have Considered Suicide* [Para chicas de color que han considerado el suicidio] fue reconocido por muchas como la amarga verdad de su situación. Al haber decidido que no van a cumplir con el papel que

la sociedad les había asignado, un número alarmante de mujeres negras decidió dar un desastroso paso adelante. Empezaron a sentir rabia hacia los hombres negros, el pueblo negro, la negritud; es simplemente una nueva manera de culpar a otras personas por la falta de su propio desarrollo. Pocas veces se les ocurre que, si las cosas no van bien, deberían retomar un papel de liderazgo para corregirlas. El primer impulso de una mujer negra que va de camino al ascenso social por seguir la educación superior, por pedir un salario más alto, por convertirse en profesional, no viene del deseo de mejorar la condición de su raza, sino del deseo de desprenderse de sus complementos de humillación y culpa.

Sus problemas surgen del hecho de que está viviendo en el mundo transformado de la mujer liberada y al mismo tiempo continúan menospreciando la liberación. Sin embargo, la liberación no es más que la responsabilidad, la responsabilidad de marcar el paso de tu propia vida y atenerte a ello.

Cuando era un bebé, una recién nacida, mi madre se preguntaba por qué siempre me estaba rascando. No tardó mucho en descubrir una causa evidente: tenía eczema, en aquel entonces una enfermedad incurable que provocaba peladuras, lesiones escamosas y costras. A medida que iba creciendo, empeoraba. Era más fea que nadie o que nada: estaba segura de ello. Los otros niños tenían miedo de tocarme. Saludaba a los nuevos compañeros de clase con un «No te preocupes, no es contagioso». Los chicos me trataban como si fuera leprosa. Ahora entiendo que probablemente esta es la razón por la que siempre he preferido estar en casa y leer, estar cerca de mi madre.

Según me acercaba a la adolescencia, se expandió a mi cara. Era la única niña de séptimo grado que no tenía cejas. Dado que siempre tenía la piel extremadamente seca, tenía que ponerme muchas cremas, no podía ir a nadar o a jugar en la tierra. No hubo ni un solo momento de mi vida en el que no fuera sumamente consciente de mi piel, no solo por el efecto que tenía en mi vida social, sino porque me picaba y me quemaba constantemente; siempre me sentía sucia e incómoda. Era mi excusa para todo, incluso para no hacer deberes.

Cuando cumplí trece años, me llevaron a un famoso dermatólogo que me curó completamente en tres semanas. Mi piel no solo estaba limpia, sino que parecía perfecta. Recuerdo que la gente me paraba por la calle para preguntarme qué productos usaba para la piel. De repente era guapa, pero mi percepción sobre mí misma no se ajustó al cambio en mi apariencia.

Crecí sintiéndome herida, marcada, victimizada, cicatrizada y la mera eliminación del eczema no cambió esta sensibilidad. La sensación de ser minusválida, de tener derecho a consideraciones especiales nunca me abandonó. Cuando la gente se quejaba de mis retrasos o de una aparente falsa sensación de responsabilidad, me quedaba desconcertada y dolida. ¿No entendían que no se podía esperar que yo hiciera las cosas como si estuviera sana?

Creo que la mujer negra considera su historia y su condición como una herida que le hace diferente y, por lo tanto, especial y así exenta de toda humana responsabilidad. Un observador imparcial podría llegar a verla como una mujer hermosa, sana, brillante y enérgica, pero nada de eso importa. Lo que importa es cómo se siente ella por dentro. Y lo que siente ella por dentro

es impotencia; se siente incapaz de hacer nada por su condición o por la condición de cualquier otra persona. Su solución es simplemente no participar o participar de forma muy limitada.

Sí, es muy importante que nunca nos olvidemos de la tragedia de nuestra historia o de lo racistas que han sido los blancos o de lo mucho que nos decepcionó el hombre negro. No obstante, todo ello se tiene que poner en su perspectiva correspondiente. Esto pertenece al pasado y nosotras tenemos que pertenecer al futuro. El futuro es algo que podemos controlar. Cuando empecé este libro, pensé que iría sobre lo que es la mujer negra, pero este libro resultó ir sobre lo que le ha pasado a la mujer negra. Todavía tiene que convertirse en lo que es.

Últimamente he notado la aparición de numerosas organizaciones y conferencias de mujeres negras. La mujer negra de clase media está empezando a tomar un papel activo para abordar cuestiones feministas. Sin embargo, todo lo que he visto hasta ahora ha sido una imitación de lo que las feministas blancas hicieron antes. Hoy en día escucho a los estudiantes refiriéndose informalmente al Movimiento de Mujeres Negras. Sin embargo, no he visto que las mujeres negras intenten hacer cosa significativa alguna para diferenciar entre sus problemas y los problemas de las mujeres blancas. Más importante todavía, parece que no existe una consciencia sobre lo engañadas que han estado las mujeres negras con el mito de la Supermujer. Algunas mujeres negras se han unido porque no pueden encontrar maridos. Algunas están enfadadas con sus novios. Las lesbianas están buscando un foro público para sus preferencias sexuales. Otras notan que, si siguen los pasos de las feministas blancas,

una posición lucrativa o un ascenso puede aparecer en cualquier momento.

Estas mujeres tienen problemas para ponerse de acuerdo. Sus organizaciones se disuelven rápidamente y, aun así, las nuevas siguen formándose. De vez en cuando, alguien todavía suelta que las mujeres blancas las van a timar si se unen al *Movimiento de Mujeres*, es decir, las mujeres blancas se aprovecharán de su apoyo para conseguir beneficios y luego no los compartirán con las mujeres negras. Desgraciadamente, lo más probable es que esto sea verdad. Sería así en el caso de cualquier movimiento al que se uniera la mujer negra en su condición actual, es decir, sin un claro entendimiento de sus prioridades. La mujer negra necesita un análisis. Pertenece al único grupo de este país que no ha reivindicado su identidad.

A principios de 1978 apareció una serie de artículos en *The New York Times* sobre los cambios en la comunidad negra desde 1968. Abarcaban el Movimiento por los Derechos Civiles, el Movimiento Negro, la situación económica y social de los negros de hoy. Ni una sola vez mencionaron la aportación de las mujeres negras al Movimiento por los Derechos Civiles. El artículo habló de tres Américas: la blanca, la de clase media negra, la negra pobre. Ninguna mención especial se hizo al hecho de que la América pobre consiste en gran parte en mujeres y niños negros. Parecía que estas mujeres y estos niños no existían.

La historia de este periodo se ha escrito y seguirá escribiéndose sin nosotras. El imperativo es claro: o haremos historia o seguiremos siendo sus víctimas.

## ÍNDICE BIBLIOGRÁFICO

|  |            |
|--|------------|
| <b>1</b>   |            |
| <b>CRÍTICA LITERARIA AFROAMERICANA .....</b>           | <b>271</b> |
| <b>2</b>   |            |
| <b>RECOPILOACIONES DE ESCRITOS</b>                     |            |
| <b>DE MUJERES AFROAMERICANAS .....</b>                 | <b>276</b> |
| <b>3</b>   |            |
| <b>ESTUDIOS FEMINISTAS AFROAMERICANOS .....</b>        | <b>278</b> |
| <b>4</b>   |            |
| <b>HISTORIA AFROAMERICANA .....</b>                    | <b>285</b> |
| <b>5</b>   |            |
| <b>CRÍTICA POST-COLONIAL .....</b>                     | <b>293</b> |
| <b>6</b>   |            |
| <b>BIOGRAFÍAS, AUTOBIOGRAFÍAS, MEMORIAS DE MUJERES</b> |            |
| <b>AFROAMERICANAS .....</b>                            | <b>294</b> |

|  |            |
|--|------------|
| <b>7</b>   |            |
| <b>LITERATURA DE ESCRITORAS AFROAMERICANAS .....</b> | <b>300</b> |
| I. Poesía  |            |
| II. Drama  |            |
| III. Ficción   |            |
| <br>   |            |
| <b>8</b>   |            |
| <b>LITERATURA ESCRITA POR HOMBRES .....</b>          | <b>323</b> |

## 1. CRÍTICA LITERARIA AFROAMERICANA

- Andrews, William L. (ed.), *Black Women's Slave Narratives*, Nueva York, Oxford University Press, 1987.
- Baker, Houston A. Jr., *Blues, Ideology, and Afro-American Literature*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.
- , *Modernism and the Harlem Renaissance*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- Baker, Houston A. Jr.; Redmon, P. (eds.), *Afro-American Literary Study in the 90s*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.
- Bell, Roseann Pope; Bettye J. Parker, y Beverly Guy-Sheftall (eds.), *Sturdy Black Bridges: Visions of Black Women in Literature*, Nueva York, Anchor Books, 1979.
- Bowles, Juliet (ed.), *In the Memory and Spirit of Frances, Zora and Lorraine: Essays and Interviews Relating to Black Women and Writing*, Washington, DC, Howard University Institute for the Arts and Humanities, 1975.
- Braxton, Joanne M., *Black Women Writing Autobiography: A Tradition Within a Tradition*, Filadelfia, Temple University Press, 1989.
- Braxton, Joanne M. ; McLaughlin, Andree Nicola (eds.), *Wild Women in the Whirlwind: Afro-American Culture and the Contemporary Literary Renaissance*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1990.
- Brown-Guillory, Elizabeth, *Their Place on the Stage: Black Women Playwrights in America*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1988.
- Carby, Hazel V., *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Novelist*, Nueva York, Oxford University Press, 1987.
- Christian, Barbara, *Black Feminist Criticism: Perspectives on Black Women Writers*, Nueva York, Pergamon Press, 1985.

- , *Black Women Novelists: The Development of a Tradition 1892-1976*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1980.
- Cone, James, *The Spirituals and the Blues: An Interpretation*, Nueva York, Seabury Press, 1972.
- Dearborn, Mary V., *Pocahontas's Daughters: Gender and Ethnicity in American Culture*, Nueva York, Oxford University Press, 1986.
- Dendridge, Rita, «Male Critics/Black Women's Novels», *CLA Journal*, vol. 23, n° 1, septiembre de 1979.
- , «On Novels By Black American Women: A Bibliographical Essay», *Women's Studies Newsletter*, vol. 6, n° 3, verano de 1978, pp. 28-30.
- Evans, Mari (ed.), *Black Women Writers 1950-1980: A Critical Evaluation*, Garden City, NY, Anchor Press/Doubleday, 1984.
- Exum, Pat, *Contemporary Black Women Writers*, Deland, Fla., Everett/Edwards, 1976.
- Fisher, Dexter; Stepto, Robert E. (eds.), *Afro-American Literature: The Reconstruction of Instruction*, Nueva York, Modern Language Association of America, 1979.
- Gates, Henry Louis Jr. (ed.), *Black Literature and Black Literary Theory*, Nueva York y Londres, Methuen, 1984.
- , (ed.), *The Classic Slave Narratives*, Nueva York, Mentor-New American Library, 1987.
- , *Figures in Black: Words, Signs, and the «Racial» Self*, Nueva York, Oxford University Press, 1987.
- , (ed.), *Reading Black/Reading Feminist: A Critical Anthology*, Nueva York, Meridian/New American Library, 1990.
- Giovanni, Nikki; Baldwin, James, *A Dialogue: James Baldwin and Giovanni Nikki*, Filadelfia, Lippincott, 1973.
- Giovanni, Nikki; Baldwin, James; Walker, Margaret, *A Poetic Equation: Conversations between Nikki*

- Giovanni and Margaret Walker, Washington DC, Howard University Press, 1974.
- Hammonds, Evelyn, «Toward a Black Feminist Aesthetic», *Sojourner*, octubre de 1980.
- Harley, Sharon; Terborg-Penn (eds.), *The Afro-American Woman: Struggle and Images*, Port Washington, NY, Kennikat Press, 1978.
- Harris, Trudier, «Folklore in the Fiction of Alice Walker: A Perspective of Historical and Literary Traditions», *Black American Literature Forum*, n° 2, primavera de 1977, pp. 3-8.
- , *From Mammies to Militants: Domesticity in Black American Literature*, Filadelfia, Temple University Press, 1982.
- Hernton, Calvin, *The Sexual Mountain and Black Women Writers*, Nueva York, Anchor/Doubleday, 1987.
- Honey, Maureen (ed.), *Shadowed Dreams: Women's Poetry of the Harlem Renaissance*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1989.
- Hull, Gloria T., *Color, Sex and Poetry: Three Women Writers of the Harlem Renaissance*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.
- Hull, Gloria T.; Bell, Patricia; Smith, Barbara (eds.), *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*, Old Westbury, NY, The Feminist Press, 1982.
- Johnson, Barbara, *Give Us Each Day: The Diary of Alice Dunbar-Nelson*, Nueva York, W.W. Norton, 1985.
- , *A World of Difference*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1987.
- Lee, Robert A., *Black Fiction: New Studies in the Afro-American Novel Since 1945*, Nueva York, Barnes and Noble, 1980.
- McDowell, Deborah E., «New Directions for Black Feminist Criticism», en Showalter, Elaine (ed.), *The*

- New Feminist Criticism, Nueva York, Pantheon Books, 1985.
- McDowell, Deborah E.; Rampersad, Arnold, *Slavery and the Literary Imagination*, Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press, 1988.
- O'Neale, Sondra, «Inhibiting Midwives, Usurping Creators: The Struggling Emergence of Black Women in Fiction», en Teresa de Lauretis (ed.), *Feminist Studies/Critical Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.
- Pryse, Marjorie; Spillers, Hortense (eds.), *Conjuring: Black Women, Fiction and the Literary Tradition*, Bloomington, Indiana University Press, 1985.
- Sadoff, Diane F., «Black Matrilineality: The Case of Alice Walker and Zora Neale Hurston», *Signs*, n° 11, otoño de 1985, pp. 4-26.
- Shockley, Ann Allen, *Afro-American Women Writers, 1746-1933: An Anthology and Critical Guide*, Boston, G.K. Hall, 1989.
- Sims, Rudine, *Shadow and Substance: Afro-American Experience in Contemporary Children's Fiction*, Urbana, National Council of Teachers of English, 1982.
- Smith, Barbara, «Toward a Black Feminist Criticism», en Elaine Showalter (ed.), *The New Feminist Criticism*, Nueva York, Pantheon Books, 1985.
- Smith, Valerie, *Self-Discovery and Authority in Afro-American Narratives*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987.
- Smitherman, Geneva, *Talkin and Testifyin: The Language of Black America*, Detroit, Wayne State University Press, 1986.
- Spelman, Elizabeth V., «Theories of Race and Gender: The Erasure of Black Women», *Quests*, n° 5, 1979.

- Spillers, Hortense, «Interstices: A Small Drama of Words», en Carole S. Vance (ed.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Nueva York, Routledge and Kegan Paul, 1984.
- Stepto, Robert B., *From Behind the Veil: A Study of Afro-American Narrative*, Urbana, University of Illinois Press, 1979.
- Tate, Claudia (ed.), *Black Women Writers At Work*, Nueva York, Continuum, 1983.
- Wade-Gayles, Gloria, *No Crystal Stair: Visions of Race and Sex in Black Women's Fiction*, Nueva York, Pilgrim Press, 1984.
- Wall, Cheryl, «Poets and Versifiers, Singers and Signifiers: Women of the Harlem Renaissance», en W. Wheeler, Kenneth; Lussier, Virginia Lee (eds.), *Women, the Arts, and the 1920s in Paris and New York*, New Brunswick, NJ, Transaction Press/ Rutgers University, 1982.
- (ed.), *Changing Our Own Words: Essays on Criticism, Theory, and Writing by Black Women*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1988.
- Watson, Carole M., *Prologue: The Novels of Black American Women 1891-1965*, Westport, Conn y Londres, Greenwood Press, 1985.
- White, Jack, «The Black Person in Art: How Should S/he Be Portrayed?», *Black American Literature Forum*, n° 21, primavera/verano de 1987, pp. 19-22.
- Willis, Susan, «Black Women Writers: Taking a Critical Perspective», en Green, Gayle; Kahn, Coppelia (eds.), *Making a Difference: Feminist Literary Criticism*, Nueva York y Londres, Methuen, 1985.
- , *Specifying: Black Women Writing the American Experience*, Madison, WI, University of Wisconsin Press, 1988.

- Yellin, Jean Fagan, *Women and Sisters: Antislavery Feminists in American Culture*, New Haven, Yale University Press, 1990.
- , «Written By Herself: Harriet Jacobs's Slave Narrative», *American Literature*, n° 53, noviembre de 1981, pp. 479-486.

## 2. RECOPIACIONES DE ESCRITOS DE MUJERES AFROAMERICANAS

- Andrews, William L., intro. de, *Six Women's Slave Narratives*, Nueva York, Oxford University Press (Schomburg Library of Nineteenth-Century Black Women Writers), 1988.
- Anzaldúa, Gloria; Moraga, Cherrie (eds.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Latham, NY, Kitchen Table Press, 1981, 1983.
- Bambara, Toni Cade (ed.), *The Black Woman: An Anthology*, Nueva York, New American Library, 1970.
- Baraka, Amina; Baraka, Amiri (eds.), *Confirmations: An Anthology of African-American Women*, Nueva York, William Morrow, 1983.
- Bathelemy, Anthony G., intro. de, *Collected Black Women's Narratives*, Nueva York, Oxford University Press (Schomburg Library of Nineteenth-Century Black Women Writers), 1988.
- Exum, Pat, *Keeping the Faith: Writings by Contemporary Black Women*, Greenwich, Conn., Fawcett Publications, 1974.
- Gaptooth Girlfriends (eds.), *Gaptooth Girlfriends: An Anthology*, Brooklyn, NY, Gaptooth Girlfriends Publications, 1981.
- , *Gaptooth Girlfriends: The Third Act*, Nueva York, Third Act Press, 1985.

- Giovanni, Nikki (ed.), *Night Comes Softly: An Anthology of Black Female Voices*, Newark, NJ, Medic Press, 1970.
- Hatch, James V., *Black Theatre, USA: Forty-five Plays by Black Americans, 1847-1974*, Nueva York, Free Press, 1974.
- Houchins, Sue E., intro. de, *Spiritual Narratives*, Nueva York, Oxford University Press (Schomburg Library of Nineteenth-Century Black Women Writers), 1988.
- Lotus Press (ed.), *Blacksong Series I: Four Poetry Broad-sides by Black Women*, Detroit, Lotus Press, 1977.
- Perkins, Kathy A. (ed.), *Black Female Playwrights: An Anthology of Plays Before 1950*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.
- Plato, Ann, *Essays*, Nueva York, Oxford University Press (Schomburg Library of Nineteenth-Century Black Women Writers), 1988.
- Portland State University Center for Black Students (eds.), *An Anthology of Black Women Poets of Oregon*, Portland, Ore.: Portland State University, 1980.
- Sherman, Joan R. (ed.), *Collected Black Women's Poetry*, Nueva York, Oxford University Press (Schomburg Library of Nineteenth-Century Women Writers), 1988.
- Smith, Barbara (ed.), *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, Latham, NY, Kitchen Table Press, 1983.
- Stetson, Erlene (ed.), *Black Sister: Poetry by Black American Women, 1746-1980*, Bloomington, Indiana University Press, 1981.
- Walker, Alice (ed.), *I Love Myself When I Am Laughing... and Then Again When I Am Looking Mean and Impressive: A Zora Neale Hurston Reader*, Nueva York, Feminist Press, 1979.

- Washington, Mary Helen (ed.), *Black-Eyed Susans: Classic Stories by and about Black Women*, Nueva York, Anchor/Doubleday, 1975.
- (ed.), *Midnight Birds: Stories of Contemporary Black Women Writers*, Nueva York, Anchor/Doubleday, 1980.
- (ed.), *Invented Lives: Narratives of Black Women 1860-1960*, Nueva York, Anchor Press, 1987; Londres, Virago, 1989.
- Wilkerson, Margaret B. (ed.), *Nine Plays by Black Women*, Nueva York, Mentor, 1986.

### 3. ESTUDIOS FEMINISTAS AFROAMERICANOS

- Anderson, S.E.; Mealy, Rosemari Mealy, «Who Originated the Crises? A Historical Perspective», *The Black Scholar*, nº 10, mayo/junio de 1979, pp. 40-44.
- Aptheker, Bettina, *Women's Legacy: Essays on Race, Sex, and Class in American History*, Amherst, Mass., University of Massachusetts Press, 1982.
- Barrett, Michèle, *Women's Oppression Today: The Marxist/Feminist Encounter*, ed. revisada, Londres, Verso, 1988.
- Brownmiller, Susan, *Against Our Will*, Nueva York, Simon and Schuster, 1975 [edición en castellano: *Contra nuestra voluntad*, trad. de Susana Constante, Barcelona, Planeta, 1981].
- Cantarow, Ellen; O'Malley, Susan G.; Hartman Strom, Sharon, *Moving the Mountain: Women Working for Social Change*, Old Westbury, NY, Feminist Press/McGraw-Hill, 1980.
- Carby, Hazel V., «On the Threshold of Woman's Era: Lynching, Empire, and Sexuality in Black Feminist Theory», *Critical Inquiry*, otoño de 1985, pp. 262-78.

- , «It Just Be Dat Way Sometime: The Sexual Politics of Women's Blues», *Radical America*, vol. 20, n° 4, junio/julio de 1986, pp. 9-22.
- , «White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood», en Centre for Contemporary Cultural Studies, University of Birmingham (eds.), *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain*, Londres, Hutchinson in Association with the Centre for Contemporary Cultural Studies, University of Birmingham, 1982.
- Chisholm, Shirley, «Racism and Anti-Feminism», *The Black Scholar*, 1970, pp. 40-45.
- Cole, Johnetta, *All-American Women: Lines That Divide, Ties That Bind*, Nueva York, Free Press, 1985.
- , «Militant Black Women in Early US History», *The Black Scholar*, n° 9, abril de 1978, pp. 38-45.
- Collier-Thomas, Bettye, *Black Women in America: Contributors to Our Heritage*, Washington, DC, Bethune Museum Archives, 1983.
- , *Black Women: Organizing for Social Change 1800-1920*, Washington, DC, Bethune Museum Archives, 1984.
- , *National Council of Negro Women, 1935-1980*, Washington, DC, Bethune Museum Archives, 1981.
- Daniels, Bonnie, «For Colored Girls... A Catharsis», *The Black Scholar*, n° 10, mayo/junio de 1979, pp. 61-62.
- Davidson, Sara, *Loose Change: Three Women of the 60s*, Garden City, NY, Doubleday, 1977 [edición en castellano: *Tres mujeres de los años sesenta*, Madrid, Grijalbo, 1979].
- Davis, Angela, «Reflections of the Black Woman's Role in the Community of Slaves», *The Black Scholar*, n° 3, diciembre de 1971, pp. 2-15.

- , *Violence Against Racism and the Ongoing Challenge to Racism*, Latham, NY, Kitchen Table Press, 1987.
- , *Women, Race and Class*, Nueva York, Random House, 1981 [edición en castellano: *Mujeres, raza y clase*, Madrid, Akal, 2005].
- , *Women, Culture and Politics*, Nueva York, Random House, 1989.
- Davis, Angela; Aptheker, Bettina (eds.), *If They Come in the Morning: Voices of Resistance*, Nueva York, New American Library, 1971.
- Deutrich, Mable E.; Purdy, Virginia C. (eds.), *Clio Was A Woman: Studies in the History of American Women*, Washington, DC, Howard University Press, 1980.
- Diamond, Esther (ed.), *Issues of Sex Bias and Sex Fairness in Career Interest Measurement*, Washington, DC, Dept. of Health, Education and Welfare, 1975.
- Dill, Bonnie, «The Dialectics of Black Womanhood», *Signs*, n° 4, primavera de 1979, pp. 543-55.
- Echols, Alice, *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.
- Edwards, Harry, «A Time To Listen», *The Black Scholar*, n° 10, mayo/junio de 1979, pp. 59-61.
- Fabio, Sarah Webster, «Blowing the Whistle on Some Jive», *The Black Scholar*, n° 10, mayo/junio de 1979, pp. 56-8.
- Giddings, Paula, *In Search of Sisterhood: Delta Sigma Theta and the Challenge of the Black Sorority Movement*, Nueva York, William Morrow, 1988.
- , *When and Where I Enter: The Impact of Black Women on Race and Sex in America*, Nueva York, William Morrow, 1984.
- Giovanni, Nikki, *Sacred Cows and Other Edibles*, Nueva York, William Morrow, 1988.

- Gornick, Vivian; Moran, Barbara K., *Woman in Sexist Society: Studies in Power and Powerlessness*, Nueva York, Basic Books, 1971.
- Harrison, Daphne Duval, *Black Pearls: Blues Queens of the 1920s*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1988.
- Hine, Darlene Clarke, *When the Truth is Told: a History of Black Women's Culture and Community in Indiana, 1875-1958*, Indianapolis, National Council of Negro Women Indiana Section, 1981.
- Hood, Elizabeth, «Black Women, White Women, Different Paths to Liberation», *The Black Scholar*, n° 9, abril de 1978, pp. 45-56.
- hooks, bell, *Ain't I a Woman?: Black Women and Feminism*, Boston, South End Press, 1981.
- , *Feminist Theory: From Margin to Center*, Boston, South End Press, 1984.
- , *Talking Back*, Boston, South End Press, 1989.
- Horton, James Oliver, «Freedom's Yoke: Gender Conventions Among Antebellum Free Blacks», *Feminist Studies*, vol. 12, n° 1, primavera de 1986, pp. 51-76.
- Jackson, Jacquelyne J., *Black Women: Their Problems and Power*, Nueva York, Barrons, 1974.
- Jaggar, Alison M.; Rothenberg, Paula S. (eds.), *Feminist Frameworks: Alternative Theoretical Accounts of the Relations Between Men and Women*, Nueva York, McGraw-Hill, 1984.
- Jones, Jacquelyn, *Labor of Love, Labor of Sorrow: Black Women, Work, and the Family from Slavery to the Present*, Nueva York, Basic Books, 1985.
- Jones, Terry, «The Need To Go Beyond Stereotypes», *The Black Scholar*, n° 10, mayo/junio de 1979, pp. 48-49.
- Jordan, June, «Black Women Haven't Got It All», *The Black Scholar*, n° 10, mayo/junio de 1979, pp. 39-40.

- , *Civil Wars*, Boston, Beacon Press, 1981.
- , *On Call: Political Essays*, Boston, South End Press, 1985.
- Joseph, Gloria; Lewis, Jill, *Common Differences: Conflicts in Black and White Feminist Perspectives*, Nueva York, Anchor/Doubleday, 1981.
- Karenga, M. Ron, «On Wallace's Myths: Wading Thru Troubled Waters», *The Black Scholar*, n° 10, mayo/junio de 1979, pp. 36-39.
- Lader, Joyce, *Tomorrow's Tomorrow: The Black Woman*, Nueva York, Doubleday, 1971.
- Lerner, Gerda (ed.), *Black Women in White America: A Documentary History*, Nueva York, Vintage Books, 1973.
- , *The Majority Finds Its Past: Placing Women in History*, Nueva York, Oxford University Press, 1979.
- Lewis, Diane K., «A Response to Inequality: Black Women, Racism, and Sexism», en Ruth, Sheila (ed.), *Issues in Feminism: A First Course in Women's Studies*, Boston, Houghton Mifflin, 1980.
- Lieb, Sandra, *Mother of the Blues: A Study of Ma Rainey*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1971.
- Lorde, Audre, *A Burst of Light*, Ithaca, NY, Firebrand; Londres, Sheba, 1988.
- , *The Cancer Journals*, San Francisco, Calif., Spinster Aunt Lute, 1980; Londres, Sheba, 1985.
- , «Feminism and Black Liberation: The Great American Disease», *The Black Scholar*, n° 10, mayo/junio de 1979, pp. 17-20.
- , *Uses of the Erotic: The Erotic as Power*, Nueva York, Out and Out Press, 1978.
- , *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Trumansberg, NY, Crossing Press, 1984.

- Malveaux, Julianne, «Political and Historical Aspects of Black Male/Female Relationships: the Sexual Politics of Black People: Angry Black Women, Angry Black Men», *The Black Scholar*, n° 10, mayo/junio de 1979, pp. 32-35.
- McCluskey, Audrey T. (ed.), *Women of Color: Perspectives on Feminism and Identity*, Bloomington, Women's Studies Program, 1985.
- Noble, Jeanne, *Beautiful Also Are the Souls of My Black Sisters: A History of Black Women in America*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1978.
- Omolade, Barbara, «Black Women and Feminism», en Eisenstein, Hester; Jardine, Alice (eds.), *The Future of Difference*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1985.
- , *It's a Family Affair: Black Single Mothers*, Latham, NY, Kitchen Table Press, 1987.
- Poussaint, Alvin F., «White Manipulation and Black Oppression», *The Black Scholar*, n° 10, mayo/junio de 1979, pp. 52-55.
- Reid, Inez Smith, «Together» *Black Women*, Nueva York, Emerson, 1971.
- Rich, Adrienne, *Blood, Bread, and Poetry: Selected Prose, 1979-1955*, Nueva York, W.W. Norton, 1986 [edición en castellano: *Sangre, pan y poesía*, Barcelona, Icaria, 2001].
- , *On Lies, Secrets, and Silences: Selected Prose, 1966-1975*, Nueva York, W.W. Norton, 1979 [edición en castellano: *Sobre mentiras, secretos y silencios*, Madrid, Horas y horas, 2011].
- Rodgers-Rose, La Frances (ed.), *The Black Women*, Beverly Hills, Calif., Sage, 1980.
- Sanchez, Sonia, *Crisis in Culture: Two Speeches by Sonia Sanchez*, Nueva York, Black Liberation Press, 1983.

- Shange, Ntozake, «is not so gd to be born a girl (1)», *The Black Scholar*, n° 10, mayo/junio de 1979, pp. 28-29.
- , «otherwise i would think it odd to have rape prevention week (2)», *The Black Scholar*, n° 10, mayo/junio de 1979, pp. 29-30.
- , *See No Evil: Prefaces, Essays, and Accounts*, San Francisco, Momo's Press, 1984.
- Sojourner, Sabrina, «The Perpetuation of Myths», *The Black Scholar*, n° 10, mayo/junio de 1979, pp. 31-32.
- Spillers, Hortense, «A Day in the Life of Civil Rights», *The Black Scholar*, n° 9, mayo/junio de 1978, pp. 20-27.
- Spruill, Julia C., *Women's Life and Work in the Southern Colonies*, Nueva York, Norton, 1972.
- Staples, Robert, *The Black Woman in America: Sex, Marriage and the Family*, Chicago, Nelson Hill, 1973.
- , «The Myth of Black Macho: A Response to Angry Black Feminists», *The Black Scholar*, n° 10, marzo/abril de 1979, pp. 26-27.
- , «A Rejoinder: Black Feminism and the Cult of Masculinity: The Danger Within», *The Black Scholar*, n° 10, mayo/junio de 1979, pp. 63-67.
- Steady, Filomena Chioma, *The Black Woman Cross-Culturally*, Cambridge, Mass., Schenkman, 1981.
- Sterling, Dorothy (ed.), *We Are Your Sisters: Black Women in the Nineteenth Century*, Nueva York, W. W. Norton, 1985.
- Stone, Pauline Terrelonge, «The Limitation of Reformist Feminism», *The Black Scholar*, n° 10, mayo/junio de 1979, pp. 24-27.
- Toure, Askia M., «Black Male/Female Relations: A Political Overview of the 1970s», *The Black Scholar*, n° 10, mayo/junio de 1979, pp. 45-48.

- Walker, Alice, *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1983; Londres, Women's Press 1984.
- Watkins, Mel, «An Interview With Ishmael Reed», *Southern Review*, n° 21, julio de 1985, pp. 603-14.
- , «Sexism, Racism, and Black Women Writers», *The New York Times Book Review*, 15 de junio de 1986, pp. 1, 35.
- Wertheimer, Barbara M., *We Were There: The Story of Working Women in America*, Nueva York, Pantheon Books, 1977.
- Williams, Ora (ed.), *American Black Women in the Arts and Social Sciences: A Bibliographical Survey*, Metuchen, NJ, Scarecrow Press, 1973; ed. revisada y ampliada, 1978.
- Williams, Sheryl A., «Cultural and Interpersonal Aspects of Black Male/Female Relationships: Comments From the Curb», *The Black Scholar*, n° 10, mayo/junio de 1979, pp. 49-51.
- Ya Salaam, Kalamu, «Revolutionary Struggle/Revolutionary Love», *The Black Scholar*, n° 10, mayo/junio de 1979, pp. 20-24.

#### 4. HISTORIA AFROAMERICANA

- Allen, Robert L., *Black Awakening in Capitalist America: An Analytic History*, Garden City, NY, Anchor Books, 1969.
- Aptheker, Bettina (ed.), *The Unfolding Drama Studies in US History*, Nueva York, International Publishers, 1979.
- Aptheker, Herbert, *To Be Free: Studies in American Negro History*, Nueva York, International Publishers, 1948

- [edición en castellano: *Las revueltas de los esclavos negros norteamericanos*, Madrid, Siglo XXI, 1978].
- (ed.) *And Why Not Every Man? Documentary Story of The Fight Against Slavery in the US*, Nueva York, International Publishers, 1970.
- Armstrong, Gregory, *The Dragon Has Come*, Nueva York, Harper & Row, 1974.
- Ballard, Allen, *The Education of Black Folk: The Afro-American Struggle for Knowledge in White America*, Nueva York, Harper & Row, 1974.
- Baraka, Immanuel A. (ed.), *African Congress: A Documentary of the First Modern Pan-African Congress*, Nueva York, William Morrow, 1972.
- Barbour, Floyd, B. (ed.), *The Black Power Revolt*, Boston, Sargeant Press, 1968.
- Bennett, Lerone Jr., *Before the May flower: A History of Black America*, Chicago, Johnson Publishing Co., 1969.
- Billingsley, Andrew, *Black Families in White America*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1968.
- Blassingame, John W., *The Slave Community: Plantation Life in the Antebellum South*, Nueva York, Oxford University Press, 1972.
- (ed.) *New Perspectives on Black Studies*, Urbana, University of Illinois Press, 1971.
- Bogle, Donald, *Toms, Coons, Mulattoes, Mammies, and Bucks: An Interpretive History of Blacks in American Films*, Nueva York, Viking Press, 1973.
- Bond, Julian, *A Time to Speak, A Time to Act: The Movement in Politics*, Nueva York, Simon and Schuster, 1972.
- Bracey, John H. Jr.; Meier, August; Rudwick, Elliott (eds.), *Black Nationalism in America*, Indianapolis y Nueva York, Bobbs-Merrill, 1970.
- Branch, Taylor, *Parting the Waters: America in the King Years 1954-63*, Nueva York, Simon and Schuster, 1988.

- Breitman, George (ed.), *By Any Means Necessary: Speeches, Interviews and a Letter by Malcolm X*, Nueva York, Merit, 1970.
- Brown, H., Rap., *Die Nigger Die!*, Nueva York, Dial, 1969.
- Carmichael, Stokely; Hamilton, Charles, *Black Power: The Politics of Liberation in America*, Nueva York, Random House, 1967.
- Carson, Clayborne, *In Struggle: SNCC and the Black Awakening of the 1960s*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981.
- Cleaver, Eldridge, *Post-Prison Writings and Speeches*, Robert Sheer (ed.), Nueva York, Random House, 1969.
- , *Soul on Ice*, Nueva York, McGraw-Hill, 1968 [edición en castellano: *Alma encadenada*, trad. de Francisco González Aramburu, México, Siglo XXI, 1971].
- Cruse, Harold, *The Crisis of the Negro Intellectual*, Nueva York, William Morrow, 1967.
- , *Rebellion or Revolution?*, Nueva York, William Morrow, 1968.
- Davis, David Brion, *From Homicide to Slavery: Studies in American Culture*, Nueva York, Oxford University Press, 1986.
- , *Slavery and Human Progress*, Nueva York, Oxford University Press, 1984.
- DuBois, W.E.B., *Black Reconstruction In America, 1860-1880*, Nueva York, Atheneum, 1969.
- , *The Souls of Black Folk: Essays and Sketches*, Nueva York, Random House, 1989.
- Elkins, Stanley, *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life*, Chicago, University of Chicago Press, 1959.
- Evans, Sara, *Personal Politics: The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left*, Nueva York, Vintage Books, 1980.

- Foner, Philip S. (ed.), *The Black Panthers Speak*, Filadelfia, J. B. Lippincott, 1970.
- Fox-Genovese, Elizabeth, *Within the Plantation Household: Black and White Women of the Old South*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1988.
- Franklin, John Hope, *From Slavery to Freedom: A History of Negro Americans*, 3ª ed., Nueva York, Vintage Books, 1969.
- Frazier, E. Franklin, *The Negro Church in America*, Nueva York, Schocken Books, 1963.
- , *The Negro in the United States*, Nueva York, Macmillan, 1949.
- Genovese, Eugene D., *In Red and Black: Marxian Explorations in Southern and Afro-American History*, Nueva York, Vintage Books, 1971.
- , *Roll, Jordan, Roll: The World That Slaves Made*, Nueva York, Vintage Books, 1974.
- , *The World That the Slaveholders Made*, Nueva York, Vintage Books, 1977.
- Gitlin, Todd, *The Sixties: Years of Hope, Days of Rage*, Nueva York, Bantam Books, 1987.
- Grant, Joanne (ed.), *Black Protest: History, Documents and Analyses 1619 to the Present*, Nueva York, Fawcett/Premier Books, 1968.
- Gutman, Herbert G., *The Black Family in Slavery and Freedom, 1750-1925*, Nueva York, Pantheon Books, 1976.
- Hansberry, Lorraine, *Movement: Documentary of a Struggle for Equality*, Nueva York, Simon and Schuster, 1964.
- Harding, Vincent, *The Other American Revolution*, Los Angeles, Center for Afro-American Studies, University of California, Los Angeles, 1980.
- , *There is a River: The Black Struggle for Freedom in America*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1981.

- Hare, Nathan; Chrisman, Robert, *Contemporary Black Thought: The Best From The Black Scholar*; Nueva York, Bobbs-Merrill, 1973.
- Henri, Florette, *Black Migration: Movement North, 1900-1920*, Garden City, NY, Anchor Press/Doubleday, 1975.
- Hernton, Calvin C., *Sex and Racism in America*, Nueva York, Grove Press, 1966 [edición en castellano: *Sexo y racismo*, trad. de Mercedes Rivera, Caracas, Monte Ávila Editores, 1972, pág. 181].
- Huggins, Nathan I., *Black Odyssey: The Afro-American Ordeal in Slavery*, Nueva York, Pantheon Books, 1977.
- Jackson, George, *Soledad Brother: The Prison Letters of George Jackson*, Nueva York, Bantam Books, 1970 [edición en castellano: *Soledad Brother: Cartas de prisión*, trad. de Jaime Freyre, Barcelona, Barra Editores, 1971].
- Jones, LeRoi, *Blues People*, Nueva York, William Morrow, 1963 [edición en castellano: *Blues people. Música negra en la América blanca*, Barcelona, Nortésur, 2011].
- , *Home*, Nueva York, William Morrow, 1966.
- Jordan, Winthrop D., *White Over Black: American Attitudes toward the Negro, 1550-1812*, Baltimore, Penguin Books, 1969.
- King, Mary, *Freedom Song: A Personal Story of the 1960s Civil Rights Movement*, Nueva York, William Morrow, 1987.
- Kofsky, Frank, *Black Nationalism and the Revolution in Music*, Nueva York, Pathfinder Press, 1970.
- Kovel, Joel, *White Racism*, Nueva York, Columbia University Press, 1984.
- Kruger, Barbara; Mariani, Phil, *Remaking History*, Seattle, Bay Press, 1989.
- Lester, Julius, *Revolutionary Notes*, Nueva York, R.W. Barton, 1969.

- Levine, Lawrence W., *Black Culture and Black Consciousness: Afro-American Folk Thought from Slavery to Freedom*, Nueva York, Oxford University Press, 1977.
- Lewis, David, *King: A Biography*, 2º ed., Urbana, University of Illinois Press, 1978.
- Litwack, Leon F., *Been in the Storm So Long: The Emergence of Black Freedom in the South*, Nueva York, Knopf, 1979.
- Lomax, Louis E., *The Negro Revolt*, Nueva York, Harper, 1963.
- Louis, Debbie, *And We Are Not Saved: A History of the Movement as People*, Garden City, NY, Anchor Press, 1970.
- Malcolm X, *The Autobiography of Malcolm X*, Nueva York, Grove Press, 1965 [edición en castellano: *Autobiografía*, Madrid, Capitán Swing, 2015].
- , *Malcolm X on Afro-American History*, Nueva York, Pathfinder Press, 1970.
- Marable, Manning, *Black American Politics: From the Washington Marches to Jesse Jackson*, Londres, Verso, 1985.
- , *Blackwater: Historical Studies in Race, Class Consciousness and Revolution*, Dayton, Ohio, Black Praxis Press, 1981.
- , *From the Grassroots: Social and Political Essays Towards Afro-American Liberation*, Boston, South End Press, 1980.
- , *How Capitalism Underdeveloped Black America: Problems in Race, Political Economy and Society*, Boston, South End Press, 1983.
- , *Race, Reform and Rebellion: The Second Reconstruction in Black America 1945-1982*, Jackson, MI, University Press of Mississippi, 1984.
- Meier, August; Rudwick, Elliott, *CORE: A Study of the Civil Rights Movement, 1942-1968*, Nueva York, Oxford University Press, 1973.

- Morgan, Edmund S., *American Slavery, American Freedom: The Ordeal of Colonial Virginia*, Nueva York, W.W. Norton, 1975 [edición en castellano: *Esclavitud y libertad en los Estados Unidos. De la colonia a la independencia*, Madrid, Siglo XXI, 2009].
- Morris, Aldon D., *The Origins of the Civil Rights Movement*, Nueva York, Free Press, 1984.
- Moynihan, Daniel Patrick, *The Negro Family: The Case for National Action*, Washington, DC, Superintendent of Documents, US Government Printing Office, 1965.
- Murray, Albert, *Stompin the Blues*, Nueva York, McGraw-Hill, 1976.
- NAACP (ed.), *Thirty Years of Lynching in the United States*, Nueva York, Arno Press, 1970.
- Perry, Lewiss; Fillman, Michael (eds.), *Antislavery Reconsidered: Fourteen New Essays*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1979.
- Powell, Adam Clayton Jr., *Marching Blacks: An Interpretive History of the Rise of the Black Common Man*, ed. revisada, Nueva York, Dial, 1973.
- Quarles, Benjamin, *The Black Abolitionists*, Nueva York, Oxford University Press, 1969.
- Raines, Howell, *My Soul is Rested: The Story of the Civil Rights Movement in the Deep South*, Nueva York, Viking/Penguin Books, 1983.
- Rainwater, Lee; Yancy, William L. (eds.), *The Moynihan Report and the Politics of Controversy: A Transaction Social Sciences and Public Policy Report*, Cambridge, MIT Press, 1967.
- Ransom, Roger L.; Sutch, Richard, *One Kind of Freedom: The Economic Consequences of Emancipation*, Nueva York, Cambridge University Press, 1977.
- Robert, J. Deotis, *A Black Political Theology*, Filadelfia, Westminster Press, 1974.

- Ross, Andrew, *No Respect: Intellectuals and Popular Culture*, Nueva York, Routedge, 1989.
- Scott, Anne Firor, *The Southern Lady: From Pedestal to Politics*, Chicago, Chicago University Press, 1970.
- Seale, Bobby, *Seize the Time*, Nueva York, Vintage, 1970.
- Silberman, Charles E., *Crisis in Black and White*, Nueva York, Random House, 1964.
- Smuts, Robert W., *Women and Work in America*, Nueva York, Columbia University Press, 1959.
- Stromberg, Ann H.; Harkess, Shirley (eds.), *Women Working: Theories and Facts in Perspective*, Palo Alto, Calif., Mayfield Publishing Co., 1978.
- West, Cornel, *Prophesy Deliverance!: An Afro-American Revolutionary Christianity*, Filadelfia, Westminster Press, 1982.
- Williams, John, *Eyes on the Prize: America's Civil Rights Years 1954-1965*, Nueva York, Penguin, 1987.
- Willie, Charles V. (ed.), *The Family Life of Black People*, Columbus, Ohio, Charles B. Merrill, 1970.
- Wilson, William Irving, *Power, Racism, and Privilege: Race Relations in Theoretical and Sociohistorical Perspectives*, Nueva York, Macmillan, 1973.
- , *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass, and Public Policy*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- , *The Declining Significance of Race: Blacks and Changing American Institutions*, 2<sup>a</sup> ed., Chicago, University of Chicago Press, 1980.
- Wilmore, Gayraud S., *Black Religion and Black Radicalism: An Interpretation of the Religious History of the Afro-American People*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1983.

## 5. CRÍTICA POST-COLONIAL

- Ashcroft, Bill, et al. (eds.), *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literature*, Nueva York, Routledge, Chapman and Hall, 1989.
- Bhabha, Homi (ed.), *Nation and Narration*, Routledge.
- Fanon, Frantz, *Black Skin, White Masks*, trad. de Charles Lam Markham, Nueva York, Grove Press, 1967 [edición en castellano: *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009].
- , *A Dying Colonialism*, Nueva York, Grove Press, 1965.
- , *Toward the African Revolution: Political Essays*, trad. de Haakon Chevalier, prefacio de Jean-Paul Sartre, Nueva York, Grove Press, 1969.
- , *The Wretched of the Earth*, trad. de Constance Farrington Nueva York, Grove Press, 1968.
- Jameson, Fredric, «Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism», *Social Text*, n° 15 (Fall 1986) 5:3, pp. 65-88.
- Mannoni, Oscar, *Prospero and Caliban*, Nueva York, Frederick A. Praeger, 1956.
- Memmi, Albert, *The Colonizer and the Colonized*, Boston, Beacon Press, 1965.
- , *Dominated Man*, Nueva York, Orion Press, 1968.
- Minh-ha, Trinh T., *Women, Native, Other: Writing Post-coloniality and Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.
- Mohammed, Abdul Jan, *Manichean Aesthetics: The Politics of Literature in Colonial Africa*, Amherst, MA, University of Massachusetts Press, 1983.
- Said, Edward, *Orientalism*, Nueva York, Pantheon Books, 1978 [edición en castellano: *Orientalismo*, Madrid, Debolsillo, 2016].

- , *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, Harvard University Press, 1983 [edición en castellano: *El mundo, el texto y el crítico*, Madrid, Debate, 2013].
- Spivak, Gayatri Chakravorty, «Can The Subaltern Speak?», en Nelson, Cary; Grossberg, Larry (eds.), *Marxism and The Interpretation of Culture*, 1983, pág. 61 [edición en castellano: *¿Puede hablar el subalterno?*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2011].
- , *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Nueva York, Methuen, 1987 [edición en castellano: *En otras palabras, en otros mundos*, Madrid, Paidós, 2015].

## 6. BIOGRAFÍAS, AUTOBIOGRAFÍAS, MEMORIAS DE MUJERES AFROAMERICANAS

- Adams, Elizabeth Laura, *Dark Symphony*, Nueva York, Sheed and Ward, 1942.
- Anderson, Marian, *My Lord What a Morning*, Nueva York, Viking Press, 1956.
- Andrews, William L. (ed.), *Sisters of the Spirit: Three Black Women's Autobiographies of the Nineteenth Century*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.
- Angelou, Maya, *I Know Why the Caged Bird Sings*, Nueva York, Random House, 1970; Londres, Virago, 1984 [edición en castellano: *Yo sé por qué canta el pájaro enjaulado*, Madrid, Libros del asteroide, 2016].
- , *Gather Together in My Name*, Nueva York, Random House, 1974; Londres, Virago, 1985 [edición en castellano: *Encontraos en mi nombre*, Barcelona, Lumen, 2000].
- , *Singin' and Swingin' and Gettin' Merry Like Christmas*, Nueva York, Random House, 1976; Londres, Virago, 1985.

- , *Heart of A Woman*, Nueva York, Random House, 1981, Londres, Virago, 1986.
- , *All God's Children Need Traveling Shoes*, Nueva York, Random House, 1986; Londres, Virago, 1987.
- Ashbaugh, Carolyn, *Lucy Parsons: American Revolutionary*, Chicago, Kerr, 1976.
- Bailey, Pearl, *Talking to Myself*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1971.
- Baker, Josephine; Bouillon, Jo, *Josephine*, Nueva York, Harper & Row, 1977.
- Barlow, Leila Mae, *Across the Years: Memoirs*, Montgomery, Ala., Paragon Press, 1959.
- Bates, Daisy, *The Long Shadow of Little Rock*, Nueva York, David McKay, 1962.
- Beckles, Frances N., *Twenty Black Women: A Profile of Contemporary Black Maryland Women*, Baltimore, Gateway Press, 1978.
- Brooks, Gwendolyn, *Report from Part One*, Detroit, Broadside Press, 1972.
- Brown, Hallie Q., *Homespun Heroines and Other Women of Distinction*, intro. de Randall K. Burkett, Nueva York, Oxford University Press (Schomburg Library of Nineteenth-Century Black Women Writers), 1988.
- Browne, Rose Butler, *Love My Children*, Nueva York, Meredith, 1969.
- Cherry, Gwendolyn et al., *Portraits in Color: The Lives of Colorful Negro Women*, Nueva York, Pageant Press, 1962.
- Chisholm, Shirley, *Unbought and Unbossed*, Boston, Houghton Mifflin, 1973.
- , *The Good Fight*, Nueva York, Harper & Row, 1973.
- Clark, Septima, *Ready From Within: Septima Clark and the Civil Rights Movement*, Navarro, Calif., Wild Trees Press, 1986.

- Clifton, Lucille, *Generations*, Nueva York, Random House, 1970.
- Cooper, Anna Julia, *A Voice from the South by a Black Woman of the South*, intro. de Mary Helen Washington, Nueva York, Oxford University Press (Schomburg Library of Nineteenth-Century Black Women Writers), 1988.
- Cornwell, Anita, *Black Lesbian in White America*, Tallahassee, Fla., Naiad Press, 1983.
- Darden, Norma Jean; Darden, Carole, *Spoonbread and Strawberry Wine: Recipes and Reminiscences of a Family*, Nueva York, Fawcett Book Group, 1980.
- Davis, Angela, *Angela Davis: An Autobiography*, Nueva York, Random House, 1974 [edición en castellano: *Autobiografía*, trad. de Esther Donato, Madrid, Capitán Swing, 2016].
- DeVeaux, Alexis, *Don't Explain: A Song of Billie Holiday*, Nueva York, Harper & Row, 1980.
- Dunham, Katherine, *Touch of Innocence*, Nueva York, Cassell, 1960.
- Dunnigan, Alice, *A Black Woman's Experience from Schoolhouse to White House*, Filadelfia, Dorrance, 1974.
- Gabel, Leona C., *From Slavery to the Sorbonne and Beyond: The Life and Writings of Anna J. Cooper*, Northampton, Mass., Smith College Publications, 1982.
- Gibson, Althea, *I Always Wanted to Be Somebody*, Nueva York, Harper & Row, 1958.
- Giovanni, Nikki, *Gemini: An Extended Autobiographical Statement*, Nueva York, Bobbs-Merrill, 1971.
- Golden, Martina, *Migrations of the Heart: A Personal Odyssey*, Nueva York, Anchor Press, 1983.
- Griffiths, Mattie, *Autobiography of a Female Slave*, Nueva York, Negro Universities Press, 1857.

- Grimke, Charlotte Forten, *The Journals of Charlotte Forten Grimke*, Brenda Stevenson (ed.), Nueva York, Oxford University Press, (Schomburg Library of Nineteenth-Century Black Women Writers), 1988.
- Green, Mildred Denby, *Black Women Composers: A Genesis*, Boston, Twayne Publishers, 1983.
- Guffy, Ossie, *The Autobiography of a Black Woman*, Nueva York, Bantam Books, 1972.
- Hansberry, Lorraine, *To Be Young, Gifted and Black: Lorraine Hansberry in Her Own Words*, adapt. de Robert Nemiroff, intro. de James Baldwin, Englewood Cliff, NJ, Prentice Hall, 1969.
- Hedgeman, Anna (Arnold), *The Trumpet Sounds*, Nueva York, Holt Rinehart and Winston, 1964.
- Hemenway, Robert, *Zora Neale Hurston: A Literary Biography*, Urbana, University of Illinois Press, 1977.
- Holiday, Billie, *Lady Sings the Blues*, Nueva York, Doubleday, 1956 [edición en castellano: *Lady sings the blues*, Barcelona, Tusquets, 2015].
- Humez, Jean M. (ed.), *Gifts of Power: The Writings of Rebecca Jackson, Black Visionary, Shaker Eldress*, Amherst, Mass., University of Massachusetts Press, 1981.
- Hunt, Annie Mae, *I Am Annie Mae: An Extraordinary Woman in Her Own Words: The Personal Story of a Black Texan Woman*, Austin, Tex., Rosegarden Press, 1983.
- Hunter, Jane Edna, *A Nickel and a Prayer*, Nashville: Parthenon Press, 1940.
- Hurston, Zora Neale, *Dust Tracks on a Road*, Filadelfia, J. B. Lippincott, 1942.
- Keckley, Elizabeth, *Behind the Scenes. Or, Thirty Years a Slave, and Four Years in the White House*, intro. de James Olney, Nueva York, Oxford University Press (Schomburg Library of Nineteenth Century Black Women Writers), 1988.

- Kennedy, Adrienne, *People Who Led to My Plays*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1987.
- King, Coretta Scott, *My Life with Martin Luther King, Jr.*, Nueva York, Holt Rinehart and Winston, 1969.
- Kitt, Eartha, *Alone With Me*, Chicago, Henry Regnery Co., 1976.
- Larison, Cornelius Wilson, *Silvia Dubois: a Biografía of the slav who whipt her mistres and gand her freedom*, trad. e intro. de Jared C. Lobdell, Nueva York, Oxford University Press (Schomburg Library of Nineteenth-Century Black Women Writers), 1988.
- Lawson, Ellen McKenzie; Merrill, Marlene D. (eds.), *The Three Sarahs: Documents of Antebellum Black College Women*, Nueva York, Mellen, 1984.
- Loewenberg, Bert James; Bogin, Ruth (eds.), *Black Women in Nineteenth-Century American Life: Their Words, Their Thoughts, Their Feelings*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1976.
- Lorde, Audre, *Zami, A New Spelling of My Name*, Trumansberg, NY, Crossing Press, 1982; Londres, Sheba, 1984 [edición en castellano: *Zami: una nueva forma de escribir mi nombre*, Madrid, Horas y horas, 2009].
- Marteena, Constance, *The Lengthening Shadow of a Woman: A Biography of Charlotte Hawkins Brown*, Nueva York, Exposition Press, 1977.
- Mebane, Mary, *Mary*, Nueva York, Fawcett, 1982.
- , *Mary, Wayfarer*, Nueva York, Viking, 1983.
- Moody, Anne, *Coming of Age in Mississippi*, Nueva York, Dell, 1968.
- Mossell, N. F., *The Work of the Afro-American Woman*, intro. de Joanne Braxton, Nueva York, Oxford University Press (Schomburg Library of Nineteenth-Century Black Women Writers), 1988.

- Moutoussamy-Ashe, Jeanne, *Viewfinders: Black Women Photographers 1839-1985*, Nueva York, Dodd, Mead, 1986.
- Murray, Pauli, *Sing in a Weary Throat: An American Pilgrimage*, Nueva York, Harper & Row, 1982.
- Ortiz, Victoria, *Sojourner Truth: A Self-Made Woman*, Nueva York, Lippincott, 1974.
- Petry, Ann, *Harriet Tubman, Conductor on the Underground Railroad*, Nueva York, Crowell, 1955.
- Robinson, Jo Ann, *The Montgomery Bus Boycott and the Women Who Started It: The Memoir of Jo Ann Gibson Robinson*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1987.
- Roses, Lorraine Elena; Randolph, Elizabeth Ruth, *Harlem Renaissance and Beyond: Literary Biographies of 100 Black Women Writers, 1900-1945*, Boston, G.K. Hall and Co., 1989.
- Seacole, Mary, *The Wonderful Adventures of Mrs Seacole in Many Lands*, intro. de Willima L. Andrews, Nueva York, Oxford University Press (Schomburg Library of Nineteenth-Century Black Women Writers), 1988.
- Shakur, Assata, *Assata: An Autobiography*, Westport, Conn., Lawrence Hill, 1987 [edición en castellano: *Assata Shakur. Una autobiografía*, Madrid, Capitán Swing, 2013].
- Shepperd, Gladys, *Mary Church Terrell, Respectable Person*, Baltimore, Human Relations Press, 1951.
- Simonsen, Thordis (ed.), *You May Plow Here: The Narrative of Sara Brooks*, Nueva York, W.W. Norton, 1986.
- Smith, Amanda, *An Autobiography: The Story of the Lord's Dealings with Mrs Amanda Smith the Colored Evangelist*, intro. de Jualynne E. Dodson, Nueva York, Oxford University Press (Schomburg

- Library of Nineteenth Century Black Women Writers), 1988.
- Sterling, Dorothy, *Black Foremothers: Three Lives*, Nueva York, Feminist Press, 1988.
- Tarry, Ellen, *The Third Door: The Autobiography of an American Negro Woman*, Nueva York, McKay, 1955.
- Terrell, Mrs. Mary Church, *A Colored Woman in a White World*, Washington, DC, Ransdell, 1940.
- Thompson, Era Bell, *American Daughter*, Chicago, University of Chicago Press, 1946.
- Walker, Margaret, *How I Wrote Jubilee*, Detroit, Broadside Press, 1971.
- Waters, Ethel, *To Me It's Wonderful*, Nueva York, Harper & Row, 1972.
- Wells, Ida B., *Crusade for Justice: The Autobiography of Ida B. Wells*, Alfreda Duster (ed.), Chicago, University of Chicago Press, 1970.
- Williams, Rose Berthena Clay, *Black and White and Orange*, Nueva York, Vantage Press, 1961.
- Wilson, Emily, *Hope and Dignity: Older Black Women of the South*, Filadelfia, Temple University Press, 1983.

## 7. LITERATURA DE ESCRITORAS AFROAMERICANAS

### I. Poesía

- Ai (Florence Ai Ogawa), *Cruelty*, Boston, Houghton Mifflin, 1973.
- , *Killing Floor*, Boston, Houghton Mifflin, 1979.
- , *Sin*, Boston, Houghton Mifflin, 1986.
- Amini, Johari (Jewel Latimore), *Let's Go Somewhere*, Detroit, Third World Press, 1970.
- Angelou, Maya, *And I Still Rise*, Nueva York, Random House, 1978; Londres, Virago, 1986.

- , *Just Give Me a Cool Drink of Water fore I Die*, Nueva York, Random House, 1971; Londres, Virago, 1986.
- , *Oh Pray My Wings Are Gonna Fit Me Well*, Nueva York, Random House, 1975.
- , *Poems*, Nueva York, Bantam, 1986.
- , *Shaker Why Don't You Sing*, Nueva York, Random House, 1983.
- Baraka, Amina; Baraka, Amiri, *The Music: Reflections on Jazz and Blues*, Nueva York, William Morrow, 1987.
- Bernadine, *Seeds of Ourselves*, Nueva York, Women for Racial and Economic Equality, 1984.
- Bogus, S. Diane, *I'm Off to See the Goddam Wizard Alright*, San Francisco, The Author, 1976.
- , *Woman in the Moon*, San Francisco, Soap Box Publishing, 1977.
- Brand, Dionne, *Chronicles of the Hostile Sun*, Toronto, Williams-Wallace, Int'l., 1984.
- , *Earth Magic*, Toronto, Kids Can Press, 1980.
- , *'Fore Day Morning*, Toronto, Khiosan Artists, 1978.
- , *Primitive Offensive*, Toronto, Williams-Wallace Int'l., 1982.
- , *Rivers Have Sources, Trees Have Roots*, Toronto, Cross-Cultural Communication Centre, 1986.
- , *Winter Epigrams*, Toronto, Williams-Wallace Int'l., 1983.
- Braxton, Jodi, *Sometimes I Think of Maryland*, Nueva York, Sunbury Press, 1977.
- Brooks, Gwendolyn, *Aloneness*, Detroit, Broadside Press, 1971.
- , *Annie Allen*, Nueva York, Harper, 1949.
- , *The Bean Eaters*, Nueva York, Harper, 1960.
- , *Beckonings*, Detroit, Broadside Press, 1975.
- , *Bronzeville Boys and Girls*, Nueva York, Harper, 1956.
- , *Family Pictures*, Detroit, Broadside Press, 1970.
- , *Riot*, Detroit, Broadside Press, 1969.
- , *Selected Poems*, Nueva York, Harper, 1960.
- , *A Street in Bronzeville*, Nueva York, Harper, 1945.

- , *The Tiger Who Wore White Gloves, or What You Really Are You Are*, Detroit, Broadside Press, 1974.
- , *The World of Gwendolyn Brooks*, Detroit, Broadside Press, 1971.
- Chase-Riboud, Barbara, *From Memphis and Peking: Poems*, Nueva York, Random House, 1974.
- , *Portraits of a Nude Woman as Cleopatra*, Nueva York, William Morrow, 1987.
- Clarke, Cheryl, *Living as a Lesbian*, Ithaca, NY, Firebrand Press, 1986.
- , *Narratives: Poems in the Tradition of Black Women*, Latham, NY, Kitchen Table Press, 1982.
- Clifford, Carrie, *The Widening Light*, Boston, Walter Reid, 1922.
- Clifton, Lucille, *Good News About the Earth: New Poems*, Nueva York, Random House, 1972.
- , *Good Times*, Nueva York, Random House, 1970.
- , *An Ordinary Woman*, Nueva York, Random House, 1974.
- , *Two-Headed Woman*, Amherst, Mass., University of Massachusetts Press, 1980.
- Clinton, Gloria, *Trees Along the Highway*, Nueva York, Comet Press, 1953.
- Collins, Merle, *Because the Dawn Breaks! Poems Dedicated to the Grenadian People*, Londres, Karia Press, 1985.
- Cortez, Jayne, *Coagulations: New and Selected Poems*, Nueva York, Thunder's Mouth Press, 1984; Londres, Pluto, 1986.
- , *Festivals and Funerals*, Nueva York, Bola Press, 1971.
- , *Firespitter*, Nueva York, Bola Press, 1982.
- , *Merveilleux Coup de Foudre: Poetry of Jayne Cortez and Ted Joans*, París, Handshake Editions, 1982.
- , *Mouth on Paper*, Nueva York, Bola Press, 1977.
- , *Scarifications*, Nueva York, Bola Press, 1973.
- Danner, Margaret, *Impressions of African Art Forms*, Detroit, Broadside Press, 1968.

- Das, Mahadai, *Bones*, Leeds, Yorkshire, UK, Peepal Tree Press, 1988.
- Davis, Thulani, *All the Renegade Ghosts Rise*, Washington, DC, Anemone Press, n.d.
- , *Playing the Changes*, Middletown, Conn., Wesleyan University Press, 1985.
- Dee, Ruby, *My One Good Nerve*, Chicago, Third World Press, 1986.
- Derricotte, Toi, *The Empress of the Death House*, Detroit, Lotus Press, 1978.
- , *Natural Birth: Poems*, Trumansberg, NY, Crossing Press, 1983.
- DeVeaux, Alexis, *Blue Heat: a Portfolio of Poems and Drawings*, Nueva York, Diva Publishing Associates, 1985.
- Dove, Rita, *Museum*, Pittsburgh, Carnegie-Mellon University Press, 1983.
- , *Thomas and Beulah*, Pittsburgh, Carnegie-Mellon University Press, 1986.
- , *The Yellow House on the Corner*, Pittsburgh, Carnegie-Mellon University Press, 1980.
- Evans, Mari, *I Am a Black Woman*, Nueva York, William Morrow, 1970.
- , *Where Is All the Music*, Londres, Paul Breman, 1968.
- Fabio, Sarah, *A Mirror: A Soul*, San Francisco, Julian Richardson, 1967.
- Fordham, Mary Weston, *Magnolia Leaves: Poems*, Tuskegee, Ala., Walker, Evans, Cogswell, 1897.
- Giovanni, Nikki, *Black Feeling, Black Talk, Black Judgement*, Nueva York, William Morrow, 1970.
- , *Cotton Candy on a Rainy Day*, Nueva York, William Morrow, 1978.
- , *Ego Tripping and Other Poems for Young Readers*, Nueva York, Lawrence Hill, 1973.

- , *My House: Poems*, Nueva York, William Morrow, 1972.
- , *Poems for Angela Yvonne Davis*, Newark, NJ, Nikton, 1970.
- , *ReCreation*, Detroit, Broadside Press, 1970.
- , *Spin Soft Black Song*, Nueva York, Hill and Wang, 1971.
- , *Those Who Ride the Night Winds*, Nueva York, William Morrow, 1983.
- , *Vacation Times: Poems for Children*, Nueva York, William Morrow, 1980.
- Gomez, Jewel, *Flamingoes and Bears*, New Brunswick, NJ, Grace Publications, 1986.
- Goodison, Lorna, *I Am Becoming My Mother*, Londres, New Beacon, 1986.
- , *Heartease*, Londres, New Beacon, 1988.
- Gossett, Hattie, *Presenting... SisterNoBlues*, Ithaca, NY, Firebrand Press, 1988.
- Greenfield, Elouise, *Honey I Love You and Other Poems*, Nueva York, Harper & Row, 1978.
- Harper, Frances Ellen Watkins, *Complete Poems of Frances E. W. Harper*, Maryemma Graham (ed.), Nueva York, Oxford University Press (Schomburg Library of Nineteenth-Century Black Women Writers), 1988.
- Hunt, Evelyn Tooley, *Toad-Song: A Collection of Haiku and Other Small Poems*, Nueva York, Apple Press, 1966.
- Ifetayo, Femi Funmi, *We the Black Woman*, Detroit, Fine Arts Publications, 1970.
- Jackson, Angela, «The Greenville Club», en *Four Black Poets*, St Louis: BKMK, 1977.
- , *Solo in the Boxcar Third Floor E.*, Chicago, Obahouse, 1986.
- , *Voo Doo/Love Magic*, Chicago, Third World Press, 1974.
- Jones, Gayl, *The Hermit Woman*, Detroit, Lotus Press, 1983.
- , *Song for Anninho*, Detroit, Lotus Press, 1981.
- , *Xarque and Other Poems*, Detroit, Lotus Press, 1985.

- Jones, Patricia, *Mythologizing Always: 7 Sonnets*, Guilford, Conn., Telephone Books, 1981.
- Jordan, June, *Living Room*, Nueva York, Thunders Mouth Press, 1985.
- , *Some Changes*, Nueva York, E.P. Dutton, 1971.
- , *New Days: Poems of Exile and Return*, Nueva York, Emerson Hall, 1973.
- , *Passion: New Poems 1977-1980*, Boston, Beacon Press, 1981.
- , *Things That I Do in the Dark: Selected Poems*, Nueva York, Random House, 1977.
- Kim, Willyce, *Eating Artichokes*, San Francisco, Women's Press Collective.
- Lane, Pinkie Gordon, *I Never Scream: New and Selected Poems*, Detroit, Lotus Press, 1985.
- , *The Mystic Female*, Little Rock, Ark., South and West, 1978.
- , *Wind Thoughts*, Little Rock, Ark., South and West, 1972.
- Latimore, Jewel C., *Images in Black*, Chicago, Third World Press, 1967.
- Loftin, Elouise (Hanna Ecrit), *Barefoot Necklace: Poems*, Nueva York, Jafmina, 1975.
- Lorde, Audre, *Between Ourselves*, San Francisco, Eidolon Editions, 1976.
- , *The Black Unicorn*, Nueva York, W.W. Norton, 1978.
- , *Cables to Rage*, Londres, Breman, 1970.
- , *Chosen Poems: Old and New*, Nueva York, W.W. Norton, 1982.
- , *Coal*, Nueva York, W.W. Norton, 1978.
- , *The First Cities*, Nueva York, Poets, 1967.
- , *From a Land Where Other People Live*, Detroit, Broadside Press, 1973.
- , *New York Head Shop and Museum*, Detroit, Broadside Press, 1974.

- , *Our Dead Behind Us*, Nueva York, W.W. Norton, 1986; Londres, Sheba, 1987.
- Madgett, Naomi Long, *Exits and Entrances*, Detroit, Lotus Press, 1978.
- , *One and the Many*, Nueva York, Exposition Press, 1956.
- , *Pink Ladies in the Afternoon*, Detroit, Lotus Press, 1972.
- , *Star by Star*, Detroit, Harlo Press, 1965.
- Mahone, Barbara, *Sugarfield Poems*, Detroit, Broadside Press, 1970.
- Miller, May, *The Clearing and Beyond*, Washington, DC, Charioteer Press, 1974.
- , *Dust of an Uncertain Journey*, Detroit, Lotus Press, 1975.
- , *Halfway to the Sun*, Washington, DC, Writers Pub. House, 1980.
- , *Not That Far*, Washington, DC, Charioteer Press, 1973.
- , *The Ransomed Wait*, Detroit, Lotus Press, 1983.
- Moore, La Nese B., *Can I Be Right?*, Nueva York, Vantage Press, 1971.
- Morejon, Nancy, *Where the Island Sleeps Like a Wing: Selected Poetry*, San Francisco, Black Scholar Press, 1985.
- Murphy, Beatrice M.; Arnez, Nancy L., *The Rocks Cry Out*, Detroit, Broadside Press, 1969.
- Murray, Pauli, *Dark Testament*, Comstock, Ill.; Norwalk, Conn., Silvermine, 1970.
- Nicholes, Marion, *Life Styles*, Detroit, Broadside Press, 1971.
- Nichols, Grace, *The Fat Black Woman's Poems*, Londres, Virago Poets, 1985.
- Parker, Pat, *Child of Myself*, San Francisco, Diana Press, 1972.
- , *Jonestown and Other Madness: Poetry*, Ithaca, NY, Firebrand Press, 1985.
- , *Movement in Black: The Collected Poetry of Pat Parker*, San Francisco, Diana Press, 1978.
- , *Pit Stop*, San Francisco, Diana Press, 1973.
- , *Womanslaughter*; San Francisco, Diana Press, 1978.

- Parkerson, Michelle, *Waiting Rooms*, Washington, DC, Common Ground Press, 1983.
- Penn, Verna, *The Essence of Life*, Tortola, BWI, Caribbean Printing, 1976.
- Pollard, Velma, *Crown Point and Other Poems*, Leeds, Yorkshire, UK, Peepal Tree Press, 1988.
- Ray, Henrietta Cordelia, *Poems*, Nueva York, Grafton Press, 1910.
- Richards, Elizabeth Davis, *The Peddler of Dreams and Other Poems*, Nueva York, W.A. Bodler, 1928.
- Richards, Novella, *Tropic Gems*, Nueva York, Vantage Press, 1971.
- Rodgers, Carolyn, *For Flip Wilson*, Detroit, Broadside Press, 1971.
- , *The Heart as Evergreen*, Nueva York, Doubleday, 1978.
- , *How I Got Ovah*, Nueva York, Doubleday, 1976.
- , *Love Raps*, Chicago, Third World Press, 1969.
- , *Now Ain't That Love*, Detroit, Broadside Press, 1970.
- , *Songs of a Black Bird*, Chicago, Third World Press, 1969.
- Sanchez, Sonia, *The Adventures of Fathead, Smallhead, and Squarehead*, Chicago, Third World Press, 1973.
- , *A Blue Book for a Magical Woman*, Detroit, Broadside Press, 1974.
- , *Homecoming*, Detroit, Broadside Press, 1970.
- , *Homegirls and Handgrenades*, Nueva York, Thunders Mouth Press, 1984.
- , *Ima Talkin Bout the Nation of Islam*, Nueva York, Truth-Del, 1972.
- , *It's a New Day: Poems for Young Brothas and Sistuhs*, Detroit, Broadside Press, 1971.
- , *I've Been a Woman*, San Francisco, Black Scholar Press, 1978.
- , *Love Poems*, Chicago, Third World Press, 1973.
- , *A Sound Investment*, Chicago, Third World Press, 1980.

- , *Under a Soprano Sky*, New Brunswick, NJ, Africa World Press, 1987.
- , *We a BaddDDD People*, Detroit, Broadside Press, 1971.
- Schwartz-Bart, Simone, *Between Two Worlds*, Nueva York, Harper & Row, 1981.
- Shange, Ntozake, *A Daughter's Geography*, Nueva York, St. Martin's Press, 1983; Londres, Methuen, 1984.
- , *for colored girls who have considered suicide when the rainbow is enuf*, Nueva York, Macmillan, 1975; Londres, Methuen, 1978.
- , *From Okra to Greens: Poems*, St. Paul, Minn., Coffeehouse Press, 1984.
- , *Nappy Edges*, Nueva York, St. Martin's Press, 1978; Londres, Methuen, 1978.
- , *Riding the Moon in Texas: Word Paintings*, Nueva York, St. Martin's Press, 1987.
- , *Some Men*, n.p., n.d.
- Simmons, Judy, *Indecent Intentions*, Nueva York, Blind Beggar Press, 1984.
- Stephany, *Moving Deep*, Detroit, Broadside Press, 1969.
- Taylor, Gloria Lee, *Dreams for Sale*, Nueva York, Exposition Press, 1953.
- Thomas, Elean, *Word Rhythms from the Life of a Woman*, Londres, Karia Press, 1986.
- Thomas, Joyce Carol, *Bittersweet*, Berkeley, Calif., Firesign, 1973.
- , *Black Child*, Nueva York, Zamani, 1981.
- , *Blessing*, Berkeley, Calif., Jocado, 1975.
- , *Crystal Breezes*, Berkeley, Calif., Firesign, 1974.
- , *Inside the Rainbow*, Palo Alto, Calif., Zikawuna, 1982.
- Thompson, Dorotheina Tinsley, *Three Slices of Black*, Chicago, Free Black Press, 1972.
- Turner, Sherile, *Jamaica Chat*, Londres, Akira Press, 1986.
- Walker, Alice, *Five Poems*, Detroit, Broadside Press, 1972.

- , *Goodnight Willie Lee, Til See You in the Morning*, Nueva York, Dial, 1979; Londres, Women's Press, 1987.
- , *Horses Make a Landscape Look More Beautiful*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1984; Londres, Women's Press, 1985.
- , *Revolutionary Petunias and Other Poems*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1973; Londres, Women's Press, 1985.
- Walker, Margaret, *October Journey*, Detroit, Broadside Press, 1973.
- , *Prophets for a New Day*, Detroit, Broadside Press, 1970.
- Wallace, Susan, *Bahamian Scene*, Filadelfia, Dorrance and Company, 1975.
- Wheadey, Phillis, *The Collected Works of Phillis Wheatley*, John C. Shields (ed.), Nueva York, Oxford University Press (Schomburg Library of Nineteenth-Century Black Women Writers), 1988.
- White, Paulette Childress, *Love Poem to a Black Junkie*, Detroit, Lotus Press, 1975.
- , *The Watermelon Dress: Portrait of a Woman*, Detroit, Lotus Press, 1984.
- Williams, Sherley Anne, *One Sweet Angel Child*, Nueva York, William Morrow, 1982.
- , *The Peacock Poems*, Middletown, Conn., Wesley an University Press, 1975.
- Wright, Sarah; Smith, Lucy, *Give Me a Child*, Filadelfia, Kraft Publishing Company, 1955.
- Yvonne, *Iwilla-Scourge: Vol II*, Nueva York, Chameleon, 1986.

## II. Drama

- Carroll, Vinette; Grant, Micki, *Don't Bother Me, I Can't Cope*, Nueva York, Samuel French, 1972.

- Childress, Alice, *Let's Hear It for the Queen*, Nueva York, Coward McCann and Geoghegan, 1976.
- , *Mojo: A Black Love Story*, Nueva York, Dramatist Play Service,
- , *String*, Nueva York, Dramatist Play Service, 1969.
- , *String and Mojo: A Black Love Story*, Nueva York, Dramatist Play Service, 1971.
- , *Wedding Band: A Love/Hate Story in Black and White*, Nueva York, Samuel French, 1973.
- , *When the Rattlesnake Sounds*, Nueva York, Coward McCann and Geoghegan, 1975.
- , *Wine in the Wilderness*, Nueva York, Dramatist Play Service, 1973.
- Franklin, J. E., *Black Girl*, Nueva York, Dramatist Play Service, 1971.
- Gibson, P. J., *Long Time Since Yesterday*, Nueva York, Samuel French, 1984.
- Graham, Shirley, *Track Thirteen*, Boston, Expression Company, 1940.
- Grimke, Angelina, *Rachel*, Boston, Cornshill Company, 1920.
- Hansberry, Lorraine, *Les Blancs: The Collected Last Plays of Lorraine Hansberry*, Robert Nemiroff (ed.), Nueva York, Random House, 1972.
- , *A Raisin in the Sun*, Nueva York, Signet, 1959.
- , *The Sign in Sidney Brustein's Window*, Nueva York, Signet, 1966.
- , *To Be Young, Gifted and Black: A Portrait of Lorraine Hansberry in Her Own Words*, adapt. de Robert Nemiroff, Nueva York, Samuel French, 1971.
- Kennedy, Adrienne, *Adrienne Kennedy in One Act*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.
- King, Ramona, *Steal Away*, Nueva York, Samuel French, 1981.

- Lee, Leslie, *Between Now and Then*, Nueva York, Samuel French, 1984.
- , *Colored People's Time*, Nueva York, Samuel French, 1983.
- , *The First Breeze of Summer*, Nueva York, Samuel French, 1975.
- Mason, Judi Ann, *Livin' Fat*, Nueva York, Samuel French, 1974.
- Molette, Barbara; Molette, Carlton, Rosalee Pritchett, Nueva York, Dramatist Play Service, 1973.
- Shange, Ntozake, *for colored girls who have considered suicide when the rainbow is enuf*, Nueva York, Macmillan, 1977; Londres, Methuen, 1978.
- , *From Okra to Greens/a Different Kinda Love Story*, Nueva York, Samuel French, 1983.
- , *A Photograph: Lovers in Motion*, Nueva York, Samuel French, 1981.
- , *Spell #7*, Nueva York, St. Martin's Press, 1981.
- , *Three Pieces*, Nueva York, St. Martin's Press, 1981.
- Spencer, Eulalie, *Fool's Errand*, Nueva York, Samuel French, 1927.

### III. Ficción

- Adisa, Opal Palmer, *Bake-Face and Other Guava Stories*, Berkeley, Calif., Kelsey Street Press, 1986.
- Albert, Octavia V. Rogers, *The House of Bondage, or; Charlotte Brooks and Other Slaves*, intro. de Frances Smith Foster, Nueva York, Oxford University Press (Schomburg Library of Nineteenth-Century Black Women Writers), 1988.
- Allfrey, Phyllis S., *The Orchid House*, Washington, DC, Three Continents Press, 1985.
- Austin, Doris Jean, *After the Garden*, Nueva York, NAL, 1987.

- Bambara, Toni Cade, *Gorilla My Love*, Nueva York, Random House, 1972; Londres, Women's Press, 1984.
- , *The Salt Eaters*, Nueva York, Random House, 1980; Londres, Women's Press, 1982.
- , *The Sea Birds Are Still Alive*, Nueva York, Random House, 1977; Londres, Women's Press, 1984.
- Birtha, Becky, *For Nights Like This One: Stories of Love and Women*, San Francisco, Frog in the Well, 1983.
- , *Lover's Choice*, Seattle, Seal Press, 1987; Londres, Women's Press, 1988.
- Brodber, Erna, *Jane and Louisa Will Soon Come Home*, Londres, New Beacon Press, 1980.
- , *Myal—A Novel*, Londres, New Beacon Press, 1988.
- Brooks, Gwendolyn, *Maude Martha*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1969.
- Brown, Linda Jean, *Jazz Dancin wif Mama*, Nueva York, Iridian Press, 1982.
- , *Kiwi*, Nueva York, Iridian Press, 1977.
- , *Rainbow River*, Nueva York, Iridian Press, 1980.
- Buford, Barbara, *The Threshing Floor*, Londres, Sheba Feminist Publishers, 1986.
- Butler, Octavia, *Adulthood Rites*, Nueva York, Warner Books; Londres, Gollancz, 1987 [edición en castellano: *Ritos de madurez*, Barcelona, Ultramar, 1989].
- , *Clay's Ark*, Nueva York, St. Martin's Press, 1984.
- , *Dawn*, Nueva York, Warner Books, 1987; Londres, Gollancz, 1988.
- , *Kindred*, Garden City, NY, Doubleday, 1979; Londres, Women's Press, 1988 [edición en castellano: *Parentesco*, Madrid, Capitán Swing, 2018].
- , *Mind of My Own*, Garden City, NY, Doubleday, 1977.
- , *Pattermaster*, Garden City, NY, Doubleday, 1976.
- , *Survivor*, Garden City, NY, Doubleday, 1978.
- , *Wild Seed*, Garden City, NY, Doubleday, 1980.

- Cambridge, Joan, *Clarise Cumberbach Wants to Go Home*, Nueva York, Ticknor and Fields, 1987.
- Campbell, Hazel D., *The Rag Doll and Other Stories*, Mona, Jamaica, BWI, Savacou Cooperative, 1978.
- , *Woman's Tongue*, Mona, Jamaica, B.W.I., Savacou Publications, 1985.
- Cancryn, Addeliyu, *Man of Vision*, St. Thomas, V.I., Val Hill Enterprises, 1975.
- Chase-Riboud, Barbara, *Sally Hemings*, Nueva York, Viking, 1979.
- , *Valide*, Nueva York, William Morrow, 1986.
- Childress, Alice, *A Hero Ain't Nothing But a Sandwich*, Nueva York, Coward McCann and Geoghegan, 1973.
- , *Like One of the Family*, Brooklyn: Independence Publishers, 1956.
- , *Rainbow Jordan*, Nueva York, Coward McCann and Geoghegan, 1981.
- , *A Short Walk*, Nueva York, Coward McCann and Geoghegan, 1979.
- Cliff, Michelle, *ABENG: A Novel*, Trumansberg, NY, Crossing Press, 1984.
- , *Claiming an Identity They Taught Me to Despise*, Boston, Persephone Press, 1980.
- , *The Land of Look Behind*, Ithaca, NY, Firebrand Press, 1985.
- , *No Telephone to Heaven*, Nueva York, E.P. Dutton, 1987; Londres, Methuen, 1988.
- Conde, Maryse, *Moi, Tituba, Sorciere, Noire de Salem / I, Tituba, Sorceress, Black Woman of Salem*, Paris: Mercure de France, 1986 [edición en castellano: *Yo, Tibuba, la bruja negra de Salem*, Barcelona, El aleph, 1999].
- Cooper, California, *Homemade Love*, Nueva York, St. Martin's Press, 1986.

- , *A Piece of Mind*, Navarro, Calif., Wild Trees Press, 1984.
- , *Some Soul to Keep*, Nueva York, St. Martin's Press, 1987.
- DeVeaux, Alexis, *The Adventures of the Dred Sisters*, Nueva York, The Author, n.d.
- , *Spirits in the Streets*, Nueva York, Anchor/Doubleday, 1973.
- Dove, Rita, *Fifth Sunday*, Charlottesville: University of Virginia Press, 1985.
- Dunbar-Nelson, Alice Moore, *The Works of Alice Dunbar-Nelson*, Gloria T. Hull (ed.), Nueva York, Oxford University Press (Schomburg Library of Nineteenth-Century Black Women Writers), 1988.
- Edgell, Zee, *BekaLamb*, Londres, Heinemann, 1982.
- Fauset, Jessie Redmon, *The Chinaberry Tree*, Nueva York, Frederick A. Stokes, 1931.
- , *Comedy, American Style*, Nueva York, Frederick A. Stokes, 1933.
- , *Plum Bun*, Nueva York, Frederick A. Stokes, 1929.
- , *There is Confusion*, Nueva York, Boni and Liveright, 1924.
- Finch, Amanda, *Black Trail: A Novella of Love in the South*, Nueva York, William-Frederick Press, 1951.
- Fleming, Sarah Lee Brown, *Hope's Highway*, Nueva York, Neale, 1917.
- Gilroy, Beryl, *Frangipani House*, Londres, Heinemann Caribbean Writers Series, 1986.
- Golden, Martina, *Migration of the Heart*, Nueva York, Anchor, 1983.
- , *A Woman's Place*, Nueva York, Doubleday, 1986; Londres, Methuen, 1988.
- Guy, Rosa, *Bird at My Window*, Filadelfia, J. B. Lippincott, 1966.
- , *The Disappearance*, Nueva York, Delacorte, 1979; Londres, Gollancz, 1980.

- , *Edith Jackson*, Nueva York, Viking; Londres, Gollancz, 1979.
- , *The Friends*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1973; Londres, Gollancz, 1974.
- , *A Measure of Time*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1983; Londres, Virago, 1984.
- , *My Love, My Love, or, the Peasant Girl*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1985; Londres, Virago, 1987.
- , *New Guys Around the Block*, Londres, Gollancz, 1983.
- , *Paris, Pee Wee, and Big Dog*, Nueva York, Delacorte; Londres, Gollancz, 1984.
- , *Ruby: A Novel*, Nueva York, Viking, 1976; Londres, Gollancz, 1979.
- Hamilton, Virginia, *Avilla Sun Down*, Nueva York, Greenwillow, 1976.
- , *Dustland*, Nueva York, Avon, 1981.
- , *The Gathering*, Nueva York, Avon, 1981.
- , *Jadhu*, Nueva York, Greenwillow, 1980.
- , *Junius Over Far*, Nueva York, Harper & Row, 1985.
- , *Justice and Her Brothers*, Nueva York, Avon, 1981.
- , *Little Love*, Nueva York, Philomel Boones, 1984; Londres, Gollancz, 1985.
- , *The Magical Adventures of Pretty Pearl*, Nueva York, Harper & Row, 1983.
- , *MC Higgins the Great*, Nueva York, Macmillan, 1974.
- , *The People Could Fly: Afro-American Folktales*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1985; Londres, Walker Books, 1986.
- , *Sweet Whispers Brother Rush*, Nueva York, Philomel Boones, 1982; Londres, Walker Books, 1987.
- , *Time Ago Lost Tales of Jadhu*, Nueva York, Macmillan, 1973.
- , *Willie Bea and the Time the Martians Landed*, Nueva York, Greenwillow, 1983.
- Hanson, Joyce, *The Gift Giver*, Boston, Houghton Mifflin, 1980.

- , *Homeboy*, Boston, Houghton Mifflin, 1982.
- , *Which Way Freedom*, Nueva York, Walker Books, 1986.
- , *Yellowbird and Me*, Nueva York, Ticknor and Fields, 1986.
- Harper, Frances Ellen Watkins, *Iola LeRoy, or, Shadows Uplifted*, intro. de Frances Smith Foster, Nueva York, Oxford University Press (Schomburg Library of Nineteenth-Century Black Women Writers), 1988 [edición en castellano: *Iola LeRoy, o las sombras disipadas*, Valencia, PUV, 2008].
- Hodge, Merle, *Crick Crack*, Monkey, Londres, Heinemann, 1981.
- Hopkins, Pauline E., *Contending Forces: A Romance Illustrative of Negro Life North and South*, intro. de Richard Yarborough, Nueva York, Oxford University Press (Schomburg Library of Nineteenth-Century Black Women Writers), 1988 [edición en castellano: *Conflicto de fuerzas*, Madrid, Cátedra, 2012].
- , *The Magazine Novels of Pauline E. Hopkins*, intro. de Hazel V. Carby, Nueva York, Oxford University Press (Schomburg Library of Nineteenth-Century Black Women Writers), 1988.
- Hunter, Helen, *Magnificent White Men*, Nueva York, Vantage Press, 1964.
- Hunter, Kristin, *Boss Cat*, Nueva York, Avon Books, 1981.
- , *God Bless the Child*, Washington, DC, Howard University Press, 1987.
- , *The Landlord*, Nueva York, Avon Books, 1977.
- , *The Laketown Rebellion*, Nueva York, Charles Scribners' Sons, 1978.
- , *Lou in the Limelight*, Nueva York, Charles Scribners' Sons, 1981.
- , *The Soul Brother and Sister Lou*, Nueva York, Avon Books, 1968.

- Hurston, Zora Neale, *Jonah's Gourd Vine*, Filadelfia, J. B. Lippincott, 1934.
- , *Moses, Man of the Mountain*, Filadelfia, J. B. Lippincott, 1935.
- , *Mules and Men*, Filadelfia, J. B. Lippincott, 1938.
- , *Seraphs on the Surname*, Nueva York, Charles Scribners' Sons, 1948.
- , *Spunk: The Selected Stories of Zora Neale Hurston*, Berkeley, Calif., Turtle Island Foundation, 1985.
- , *Tell My Horse*, Filadelfia, J. B. Lippincott, 1938.
- , *Their Eyes Were Watching God*, Filadelfia, J. B. Lippincott, 1937 [edición en castellano: *Sus ojos miraban a Dios*, Barcelona, Lumen, 1995].
- Johnson, A. E., *Clarence and Corinne, or, God's Way*, intro. de Hortense J. Spillers, Nueva York, Oxford University Press (Schomburg Library of Nineteenth-Century Black Women Writers), 1988.
- , *The Hazeley Family*, intro. de Barbara Christian, Nueva York, Oxford University Press (Schomburg Library of Nineteenth-Century Black Women Writers), 1988.
- Jones, Gayl, *Corregidora*, Nueva York, Bantam Books, 1975; Londres, Camden Press, 1988.
- , *Eva's Man*, Nueva York, Random House, 1976.
- , *White Rat*, Nueva York, Random House, 1977.
- Jones, Marion Patrick, *J'Ouvert Morning*, Port of Spain, Trinidad, Columbus, 1976.
- , *Pan Bean*, Port of Spain, Trinidad, Columbus, 1973.
- Kelley-Hawkins, Emma Dunham, *Four Girls at Cottage City*, intro. de Deborah E. McDowell, Nueva York, Oxford University Press (Schomburg Library of Nineteenth-Century Black Women Writers), 1988.

- , *Medga*, intro. de Molly Hite, Nueva York, Oxford University Press (Schomburg Library of Nineteenth-Century Black Women Writers), 1988.
- Kincaid, Jamaica, *At the Bottom of the River*, Nueva York, Farrar Straus and Giroux, 1983; Londres, Picador, 1984 [edición en castellano: *En el fondo del río*, Tafalla, Txalaparta, 2007].
- , *Annie John*, Nueva York, Farrar Straus and Giroux; Londres, Picador, 1985 [edición en castellano: *Annie John*, Madrid, Alfaguara, 2010].
- Larsen, Nella, *Passing*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1929.
- , *Quicksand*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1928 [edición en castellano: *Arenas movedizas*, Madrid, Señor Lobo, 2015].
- Lee, Andrea, *Russian Journal*, Nueva York, Random House, 1981.
- , *Sarah Phillips*, Nueva York, Random House, 1984; Londres, Faber, 1986.
- Lee, Audrey, *The Clarion People*, Nueva York, McGraw-Hill, 1968.
- McMillian, Terry, *Mama*, Boston, Houghton Mifflin, 1987.
- Marshall, Paule, *Brown Girl*, Brownstones, Nueva York, Random House, 1959.
- , *The Chosen Place; The Timeless People*, Nueva York, Harcourt Brace and World, 1969.
- , *Praisesong for the Widow*, Nueva York, Putnam; Londres, Virago, 1983.
- , *Reena and Other Stories*, Nueva York, Feminist Press, 1983.
- Mathis, Sharon Bell, *Listen for the Fig Tree*, Nueva York, Viking, 1974.
- , *Teacup Full of Roses*, Nueva York, Viking, 1972.
- Meriwether, Louise, *Daddy Was a Numbers Runner*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1970.

- Mohr, Nicholasa, *El Bronx Remembered*, Nueva York, Harper & Row, 1975.
- , *Felita*, Nueva York, Dial, 1977.
- , *Going Home*, Nueva York, Dial, 1986.
- , *In Nueva York*, Nueva York, Dial, 1977.
- , *Nilda*, Nueva York, Harper & Row, 1973.
- , *Rituals of Survival: A Woman's Portfolio*, Houston, Tex., Arte Publico Press, 1985.
- Morrison, Toni, *Beloved*, Nueva York, Alfred A. Knopf; Londres, Chatto, 1987 [edición en castellano: *Beloved*, Madrid, Debolsillo, 2014].
- , *The Bluest Eye*, Nueva York, Holt Rinehart and Winston, 1970; Londres, Chatto, 1980 [edición en castellano: *Ojos azules*, Madrid, Debolsillo, 2012].
- , *Song of Solomon*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1977; Londres, Chatto, 1980 [edición en castellano: *La canción de Salomón*, Madrid, Debolsillo, 2016].
- , *Sula*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1974; Londres, Chatto, 1980 [edición en castellano: *Sula*, Madrid, Debolsillo, 2012].
- , *Tar Baby*, Nueva York, Alfred A. Knopf; Londres, Chatto, 1980.
- Naylor, Gloria, *Linden Hills*, Nueva York, Ticknor and Fields, 1985; Londres, Methuen, 1986.
- , *Mama Day*, Nueva York, Ticknor and Fields; Londres, Hutchinson, 1988.
- , *The Women of Brewster Place*, Nueva York, Viking, 1982; Londres, Methuen, 1987.
- Nelson, Annie Greene, *After the Storm*, Columbia, SC, Hampton, 1942.
- , *The Dawn Appears*, Columbia, SC, Hampton, 1944.
- Nichols, Grace, *Whole of a Morning Sky*, Londres, Virago Poets, 1986.

- Nunez-Harrell, Elizabeth, *When Rocks Dance*, Nueva York, G.P. Putnam's Sons, 1986.
- Petry, Ann, *Country Place*, Boston, Houghton Mifflin, 1947.
- , *Miss Muriel and Other Stories*, Boston, Houghton Mifflin, 1971.
- , *The Narrows*, Boston, Houghton Mifflin, 1953.
- , *The Street*, Nueva York, Pyramid Books, 1961.
- Potter, Valaida, *Sunrise Over Alabama*, Nueva York, Comet Press Books, 1959.
- Randall, Florence E., *The Almost Year*, Nueva York, Atheneum, 1971.
- Riley, Joan, *The Unbelonging*, Londres, The Women's Press, 1988.
- , *Waiting in the Twilight*, Londres, The Women's Press, 1986.
- Roberson, Sadie, *Killer of the Dream*, Nueva York, Carleton, 1963.
- Rosebrough, Dorothy, *Wasted Travail*, Nueva York, Vantage Press, 1951.
- Saunders, Rubie, *Marilyn Morgan*, R.N., Nueva York, New Amsterdam Library, 1969.
- Shange, Ntozake, *Betsey Brown: A Novel*, Nueva York, St. Martin's Press, 1985; Londres, Methuen, 1985.
- , *Sassafrass, Cypress, and Indigo*, Nueva York, St. Martin's Press, 1982; Londres, Methuen, 1984.
- Shaw, Letty M., *Angel Mink*, Nueva York, Comet Books Press, 1937.
- Shinebourne, Janice, *The Last English Plantation*, Leeds, Yorkshire, UK, Peepal Tree Press, 1988.
- , *Timepiece*, Leeds, Yorkshire, UK, Peepal Tree Press, 1986.
- Shockley, Ann Allen, *The Black and White of It*, Tallahassee, Fla., Naiad Press, 1980.
- , *Loving Her*, Nueva York, Bobbs-Merrill, 1974.

- , *Say Jesus and Come to Me*, Nueva York, Avon, 1982.
- Southerland, Ellease, *Let the Lion Eat Straw*, Nueva York, Charles Scribner, 1979; Londres, Dent, 1980.
- , *The Magic Sun Spins*, Londres, Paul Breman, 1975.
- Spencer, Mary Etta, *The Resentment*, Filadelfia, A.M.E. Book Concern, 1921.
- Taylor, Mildred, *The Friendship*, Nueva York, Dial, 1987.
- , *Gold Cadillac*, Nueva York, Dial, 1987.
- , *Let the Circle Be Unbroken*, Nueva York, Bantam, 1981; Londres, Gollancz, 1982.
- , *Roll of Thunder, Hear My Cry*, Nueva York, Bantam, 1976; Londres, Gollancz, 1977.
- , *Song of the Trees*, Nueva York, Dial, 1975.
- Tennant, Emma Blake, *Marina*, Londres, Faber, 1985.
- Thomas, Joyce Carol, *Bright Shadow*, Nueva York, Avon, 1983.
- , *Journey*, Nueva York, Scholastic, 1988.
- , *Marked by Fire*, Nueva York, Avon, 1982.
- Vaught, Estella U., *Vengeance is Mine*, Nueva York, Comet Books Press, 1959.
- Vroman, Mary Elizabeth, *Esther*, Nueva York, Bantam Books, 1963.
- , *Harlem Summer*, Nueva York, Berkeley, 1968.
- Walker, Alice, *The Color Purple*, Nueva York, Harcourt Brace and Jovanovich, 1982; Londres, Women's Press, 1983 [edición en castellano: *El color púrpura*, Barcelona, Orbis, 1987].
- , *In Love and Trouble: Stories of Black Women*, Nueva York, Harcourt Brace and Jovanovich, 1973; Londres, Women's Press, 1982.
- , *Meridian*, Nueva York, Harcourt Brace and Jovanovich, 1976; Londres, Women's Press, 1982.
- , *The Third Life of Grange Copeland*, Nueva York, Harcourt Brace and Jovanovich, 1970.

- , *You Can't Keep a Good Woman Down*, Nueva York, Harcourt Brace and Jovanovich, 1981; Londres, Women's Press, 1982.
- Walker, Margaret, *Jubilee*, Boston, Houghton Mifflin, 1966 [edición en castellano: *Jubileo*, Barcelona, Plaza & Janés, 1972].
- Walker, Mildred Pitts, *Because We Are*, Nueva York, Lothrop Lee and Shepard, 1983.
- , *Brother to the Wind*, Nueva York, Lothrop Lee and Shepard, 1985.
- Wallace, Elizabeth West, *Scandal at Daybreak*, Nueva York, Pageant Press, 1954.
- Washington, Doris, *Yulan*, Nueva York, Carleton, 1964.
- West, Dorothy, *The Living is Easy*, Boston, Houghton Mifflin, 1948.
- Williams, Sherley Anne, *Dessa Rose*, Nueva York, William Morrow, 1986.
- Wilson-Cartier, Xam, *Bebop Rebob*, Nueva York, Ballantine Books, 1987.
- Wood, Lillian E., *Let My People Go*, Filadelfia, A.M.E. Book Concern, 1922.
- Woods, Odella Phelps, *High Ground*, Nueva York, Exposition Press, 1945.
- Wright, Sarah E., *This Child's Gonna Live*, Nueva York, Delacorte, 1969.
- Wright, Zara, *Black and White Tangled Threads*, Chicago, Privately printed, 1920.

## 8. LITERATURA ESCRITA POR HOMBRES

- Baldwin, James, *Another Country*, Nueva York, Dial, 1960 [edición en castellano: *Otro país*, Barcelona, Versal, 1984].
- , *The Fire Next Time*, Nueva York, Dial, 1963.

- , *Go Tell It on the Mountain*, Nueva York, Knopf, 1953.
- , *If Beale Street Could Talk*, Nueva York, Dial, 1974 [edición en castellano: *El Blues de la calle Beale*, Barcelona, Versal, 1987].
- , *Nobody Knows My Name*, Nueva York, Dial, 1961 [edición en castellano: *Nadie sabe mi nombre*, trad. de Gabriel Ferrater, Barcelona, Lumen, 1970, pp. 127-128].
- , *No Name in the Street*, Nueva York, Dial, 1972.
- , *Notes of a Native Son*, Boston, Beacon Press, 1955.
- Baraka, Amiri, *The Dutchman and the Slave: Two Plays*, Nueva York, William Morrow, 1964.
- , *The Dead Lecturer*, Poems by LeRoi Jones, Nueva York, Grove Press, 1964 [edición en castellano: *El conferenciante muerto*, trad. de Niní Rivero y Martín Micharvegas, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1970].
- , *Preface to a Twenty Volume Suicide Note*, New Haven, CT, Corinth Books, 1961.
- , *Selected Poetry of Amiri Baraka/LeRoi Jones*, Nueva York, Morrow Quill Paperbacks, 1979.
- Douglass, Frederick, *Narrative of the Life of An American Slave, Written by Himself (1845)*, Nueva York, Signet, 1968 [edición en castellano: *Vida de un esclavo americano, contada por él mismo*, Madrid, Capitán Swing, 2010].
- Dubois, W.E.B., *The Souls of Black Folk (1903)*, Nueva York, New American Library, 1982.
- Ellis, Trey, *Platitudes*, NY, Vint, 1988.
- Ellison, Ralph, *Invisible Man*, Nueva York, Random House, 1952 [edición en castellano: *El hombre invisible*, Madrid, Debolsillo, 2016].
- , *Shadow and Act*, Nueva York, Random House, 1964.

- King, Martin Luther Jr., *Why We Can't Wait*, Nueva York, Signet, 1964.
- Mailer, Norman, *The White Negro*, San Francisco, City Lights, 1957 [edición en castellano: *El negro blanco*, trad. de Isabel Vericat, Barcelona, Tusquets, 1973].
- , *Existential Errands*, Nueva York, New American Library, 1973.
- , *The Fight*, Boston, Little Brown, 1975 [edición en castellano: *El combate*, trad. de María Antonia Menini, Barcelona, Contraediciones, 2013, pp. 45-47].
- Reed, Ishmael, *The Last Days of Louisiana Red*, Nueva York, Random House, 1974.
- , *Mumbo Jumbo*, Nueva York, Doubleday, 1972 [edición en castellano: *Mumbo Jumbo*, Barcelona, La Fuga, 2016].
- , *Flight to Canada*, Nueva York, Random House, 1976 [edición en castellano: *Vuelo a Canadá*, Barcelona, La Fuga, 2018].
- , *Reckless Eyeballing*, Nueva York, St. Martin's Press, 1987.
- Williams, John ., *The Man Who Cried I Am/Sissie*, Nueva York, Doubleday, 1969.
- Wolfe, Tom, *Radical Chic and Mau-Mauing the Flak Catchers*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1970.
- Wright, Richard, *Black Boy*, Nueva York, Harper & Row, 1945 [edición en castellano: *Chico negro*, Sevilla, Grupo Unisón, 2007].
- , *Native Son*, Nueva York, Harper & Row, 1940 [edición en castellano: *Hijo nativo*, Barcelona, Versal, 1987].



## ÍNDICE ONOMÁSTICO

### **A**

- Allen, Richard, 231  
American Colonization Society, 230-231  
Anderson, Bernard E., 122  
Armstrong, Gregory, 253

### **B**

- Baldwin, James, 36, 40, 59, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 139, 146  
Baraka, Imamu Amiri (LeRoi Jones), 27, 36, 79, 106, 119, 129, 132, 133, 137, 138, 255  
Bennett, Lerone, 214  
*Black Women in White America* (Lerner), 199, 211, 241  
Bogle, Donald, 87, 88  
Brent, Linda, 226, 228  
Brown, H. Rap, 68  
Brown, John, 237  
Brownmiller, Susan, 90, 91, 199, 200

## C

- Carmichael, Stokely, 15, 65, 66, 101, 102, 103, 119  
Cabaña del Tío Tom (Stowe), 88, 98, 137, 244  
Che-Lumumba Club, 252, 328  
Child, L. Maria, 228  
Chisolm, Shirley, 92, 93, 95  
Christmas, William, 251  
City College de Nueva York, 166, 167, 248  
Clever, Eldridge, 27, 36, 92, 103, 147, 288  
Clutchette, John, 250  
Combate, El (Mailer), 117  
Congreso de Planificación de Black Power de 1966, 66  
Congreso Nacional de Black Power de 1966, 68  
Coombs, Orde, 121  
Coordinadora de Estudiantes No-violenta (SNCC), 15, 63-66, 68, 247  
Corso, Gregory, 133

## D

- Davis, Angela, 247, 249, 250, 252-254, 257, 253  
Davis, Ossie, 103  
Decimocuarta Enmienda a la Constitución de EEUU, 238  
Detroit, disturbios de, 68  
Desempleo, 122, 123  
Deutsch, Helene, 90  
Disturbios, 20, 65, 68, 70, 116, 164  
Douglass, Robert, 231  
*Dragon Has Come, The* (Armstrong), 253  
Drumgo, Fleeta, 250  
Dutchman (Baraka), 137

## E

Ebony, 121, 122  
Educación, 45, 65, 166, 191, 188, 254, 123, 195, 252, 193,  
145, 265, 167, 230, 232, 190, 113, 173, 238, 169, 96, 246,  
208  
Elimu, Akiba ya, 203  
Elkins, Stanley, 78, 288  
Ellison, Ralph, 33, 36, 128  
Esclavitud, 34, 42, 54, 71, 75, 77, 79-82, 84-86, 89, 141, 148,  
150-153, 155, 158, 161, 182, 198, 291, 203, 205, 206, 211-  
215, 220, 221, 223-225, 227-230, 231, 234-239, 241, 262

## F

Fisk Universidad, 66, 256  
Foreman, George, 117  
Forten, Charlotte L., 54-56, 231-233, 238, 243  
Forten, James, 230  
Foxy, Redd, 92, 94  
Franklin, Aretha, 27, 260

## G

Genovese, Eugene, 81, 82, 148, 149, 151, 223, 224, 240  
Ginsberg, Allen, 133  
Giovanni, Nikki, 27, 254-257, 259  
*Go Tell It on the Mountain* (Baldwin), 329  
Gobierno, negros en el, 124  
Gregory, Dick, 66  
Guerra de 1812, 84  
Guerra de Independencia, 220  
Gump, Janice Porter, 207  
Gutman, Harold, 86  
Gutman, Herbert, 80, 223

## H

Haley, Harold, 251  
Hamer, Fannie Lou, 93, 244  
Harper, Mrs. Francis, 238  
Hellman, Lillian, 201, 202  
Hernton, Calvin C., 161, 183  
Hip, ética, 101, 105, 111, 112, 119, 137  
Homosexualidad, 139, 140  
Huggins, Nathan, 149, 150

## I

*If Beale Street Could Talk* (Baldwin), 132  
Ike, Reverendo, 154  
Informe de la Comisión Kerner de Desorden Civil de 1968, 123  
Ingresos, 124, 174, 194, 257  
Innis, Roy, 120  
*Invisible, el hombre*, 128

## J

Jackson, George, 119, 247, 250, 251, 253  
Jackson, Jacqueline J., 191, 195  
Jackson, Jesse, 154, 291  
Jackson, Jonathan, 251  
Jackson State University, 67  
Jacobs, Harriet Brent. Véase Brent, Linda  
Jim Crow, legisladores de, 89  
Jones, Absolom, 231  
Jones, LeRoi. Véase Baraka, Imamu Amiri

## K

King, Martin Luther, Jr., 66, 67, 69, 103, 130, 244  
Kitt, Eartha, 26, 260  
Ku Klux Klan, 86, 89

## L

Ladner, Joyce A., 204  
Lerner, Gerda, 199-201, 210, 236  
Lester, Julius, 147  
Ley de Derechos Civiles de 1964, 62  
Ley de Derecho al Voto de 1965, 62  
Lindner, Robert, 113  
Linchamiento, 86, 89, 90, 95, 200, 244  
Lynching, 90

## M

Manifiesto *Black Power*, 67  
Marcha de los Pobres sobre Washington, 69  
Magee, Ruchell, 252  
Mailer, Norman, 27, 36, 100, 101, 104, 115, 118, 139  
Makeba, Miriam, 119, 260  
Malcolm X, 100, 102-104, 113, 120, 141, 146  
Mammy, 82, 184  
Matriarcado, 70, 96, 199, 203  
McCall, Carl, 158  
McClain, James, 251  
McKissick, Floyd B., 66  
Meredith, James, 66  
Miller, O. G., 250  
Mohammed, Honorable Elijah, 100, 120, 154  
Mohammed, Wallace, 120  
Morrison, Toni, 28, 261  
Movimiento *Black Power*, 16, 35, 36, 99, 153  
Movimiento de Liberación de Mujeres, 74  
Movimiento Negro, 31, 33, 97, 106, 113, 116, 133, 138, 139, 152, 155, 165, 169, 202, 211, 245, 249, 252, 254, 262, 268  
Movimiento por los Derechos Civiles, 31, 34, 39, 40, 47, 61, 62, 75, 91, 98, 107, 144, 152, 158, 160, 202, 211, 244, 247, 252, 268

Moynihan, Daniel P., 44, 70, 97, 187-191, 193-196, 198  
Moynihan, Informe, 44, 71, 96, 123, 187  
Muhammed Ali, 117  
Murray, Pauli, 240, 229  
Musulmanes Negros, 100, 101

## N

Nacimiento de una nación, el, 88  
Native Son (Wright), 59, 126, 127,  
Negro blanco, el (Mailer), 27, 100, 101, 104, 106, 112, 119,  
131, 139, 325  
New Ark, 134  
New Lincoln School, Nueva York, 59-63  
Newark, disturbios de, 67  
Newton, Huey, 119, 146, 147, 154

## O

O'Hara, Frank, 133  
Otro país (Baldwin), 129

## P

Panteras Negras, 146  
Parejas interraciales, 38, 61, 63, 68  
Parker, William H., 65  
Parks, Rosa, 144, 244  
Powell, Adam Clayton, 65, 66

## R

Randolph, Philip, 67  
Reconstrucción, 76  
Reid, Inez Smith, 205, 206  
Revolución de las Trece Colonias, 84  
Rivers, L. Wendell, 207

Rivers, Larry, 133  
Robinson, Ruby Doris Smith, 64, 65

## S

Scott, Anne F., 219  
Seale, Bobby, 120, 147  
Shabazz, Betty, 146  
Shange, Ntozake, 23, 28, 262, 265  
Shockley, William, 188  
Simone, Nina, 260  
*Snick del Black Power*, 63  
Sociedad de la Inteligencia Femenina Afroamericana de Boston, 234  
*Soledad Brother: The Prison Letters of George Jackson* (Jackson), 253  
Soledad, Hermanos, 250, 251  
*Soul on Ice* (Cleaver), 27, 92  
Spruill, Julia C., 216  
Staples, Robert, 18, 79  
Stewart, Maria, 246  
Sufragio, 238  
*Systems of Dante's Hell, The* (Baraka), 138

## T

Teatro Nacional Negro, 248  
Teer, Barbara Ann, 248  
Texas Southern University, 67  
Thomas, Gary, 251  
Till, Emmett, 91, 92  
*Tomorrow's Tomorrow* (Ladner), 204  
Tougaloo College, 66  
Truth, Sojourner, 236-239, 243  
Tubman, Harriet, 236, 239, 243

## **V**

Violación, 90, 91, 132, 136, 139, 199, 200

## **W**

Wideman, Thomas, 126

Wilkins, Roy, 67

Williams, John A., 37

Wolfe, Tom, 36

Wright, Richard, 36, 125, 127, 145

## **Y**

Young, Andrew, 124







