2. Barbara Jeanne Fields *

Esclavitud, raza e ideología en los Estados Unidos de América

Traducción: Bárbara Gudaitis, Ana Lojo, Aimé Olguin.

Hace dos años, un periodista deportivo de los Estados Unidos perdió su trabajo por explayarse públicamente, esto es, frente a una audiencia televisiva, sobre su opinión en relación a las diferencias "raciales". A la pregunta de por qué había tantos entrenadores negros en el básquet, Jimmy "el Griego" Snyder declaró que los atletas negros ya corren con ventaja como jugadores de básquet porque tienen muslos más largos que los atletas blancos, ya que a sus ancestros los cruzaron así deliberadamente durante la esclavitud. "Esto se remonta a la Guerra Civil", explicó Jimmy el Griego, "cuando durante el tráfico de esclavos… el propietario, el dueño del esclavo, cruzaba a su negro grandote con su negra grandota para tener un negro bien grande, ¿me explico?" Por sorprendente que parezca, el comentario de Snyder estaba pensado como un halago a los deportistas negros. Si los negros se convirtieran en entrenadores, dijo, a los blancos ya no les quedaría nada que hacer en el básquet. Abochornada por semejante despliegue del racismo más ignorante, la cadena despidió a Jimmy el Griego. Seguramente, la emisora pensó que cualquier tonto sabe que esas cosas se dicen en la privacidad del vestuario de un club de caballeros blancos, nunca delante de un micrófono y frente a una cámara. Por supuesto, el interés de Jimmy el Griego no es ser culto ni estar bien informado. Antes de que lo contrataran para entretener a la audiencia en los espacios libres del deporte televisado, era famoso como corredor de apuestas. Dice ser experto en jugadas y márgenes de puntos, no en historia, biología o genética humana. Pero aquellos que sí dicen ser cultos –y a quienes se contrata por esa razón– prueban que son tan supersticiosos como Jimmy el Griego. La creencia en la realidad biológica de la raza excede incluso a la astrología, que es siempre, la superstición más cercana en el concurso de ignorantes que puede hacerse entre los que aparentemente son cultos. Richard Cohen, el liberal del *Washington Post*, escribió una columna defendiendo la hipótesis que subyace al comentario de Jimmy el Griego, si no su contenido específico. Según Cohen, el error de Jimmy el Griego residía en sobrestimar lo que puede lograrse a partir de la cruza deliberada de seres humanos, y no en creer en una raza física. "En mis días en la universidad", afirmó Cohen, "coqueteé un poco con la antropología. En antropología física teníamos que hacer algo como 'distinguir cráneos según raza y sexo'. La tarea implicaba observar un cráneo y determinar si alguna vez había sido hombre o mujer, y de qué raza". Esa lógica circular en la que, primero se definen ciertas características como "raciales", y luego se brindan diferencias siguiendo las características ya establecidas como prueba de que las "razas" difieren entre sí, no molestaba a Cohen, ni siquiera en retrospectiva. En cuestiones que son prácticamente de fe religiosa, la lógica no tiene ningún peso. Cohen remató la vergonzosa demostración con un título que debería haberlo alertado acerca del "callejón sin salida" intelectual en el que se había metido: "Sí, Virginia, las razas difieren físicamente".[1]

La mayoría de los estadounidenses (aunque casi ninguna otra nacionalidad) reconocerían la referencia a "Virginia. Hace ya muchos años, un editor de un diario respondió a la consulta de una nena afligida (Virginia), que experimentaba sus primeras dudas angustiosas con respecto a la existencia de

* Original en inglés: Barbara Jeanne Fields, "Slavery, Race and Ideology in the United States", *New Left Review*, 181 (1990), pp. 95-118.

[1] Richard Cohen, "The Greek's Offense", *Washington Post National Weekly Edition*, 25–31, enero, 1988.

Papá Noel, y que había escrito al diario para obtener una respuesta autorizada. La respuesta se publicó en un famoso editorial titulado "Sí, Virginia, Papá Noel existe". Cohen estuvo más en lo cierto de lo que creía al equiparar su propia necesidad de creer en la raza –y, presumiblemente, la de sus lectores– con la necesidad que puede tener un chico de creer en Papá Noel. Cualquiera que sigue creyendo en la raza como atributo físico de los individuos --a pesar de lo mucho que han dicho ya biólogos y expertos en genética–[2] puede creer que Papá Noel, los conejos de Pascuas y el hada madrina también son reales, y que la Tierra está quieta mientras el Sol orbita a su alrededor. ¿Por qué no?

A los periodistas de diarios y televisión se les permite ser tan estúpidos e irresponsables como les plazca, y por lo general no provocan gran daño con eso, ya que nadie en su sano juicio les presta atención. (Richard Cohen recalcó su analfabetismo científico al hablar de "genes blancos", entidades que, hasta donde sé, ningún experto en genética conoce).[3] No obstante, en mayo de 1987, la Corte Suprema de los Estados Unidos nos brindó un ejemplo mucho más grave, precisamente porque *se trataba* de la Suprema Corte de Justicia y no de un periodista sin muchas ideas. La Suprema Corte tenía que determinar si los estadounidenses judíos o árabes podían ampararse en la legislación sobre derechos civiles por actos de discriminación en su contra. En vez de pronunciarse a favor del principio que sostiene que la discriminación contra cualquier persona es intolerable en una democracia, la Corte eligió formular la pregunta de si los judíos y los árabes son distintos de los caucásicos en cuanto a la raza. Si ese fuera el caso, entonces la legislación en materia de derechos civiles podía aplicarse a ellos. La Corte determinó que, como, a fines del siglo XIX, los judíos, árabes y otras nacionalidades se consideraban grupos raciales, se las podía considerar así también en el presente.[4] En otras palabras, a la Corte no se le ocurrió mejor modo de rectificar la injusticia de fines del siglo XX que volver a entronizar el supersticioso dogma racial del XIX. A decir verdad, a la Corte no le quedó mucha alternativa, comprometida como está con el presente y la historia estadounidenses; comprometida, es decir, con la participación en los rituales cotidianos que crean y recrean la raza en la forma característica que el concepto tiene los Estados Unidos. La Suprema Corte, tal como Jimmy el Griego, actúa bajo ciertos supuestos que, por

[2] Véase, porejemplo, Stephen Jay Gould, *The Mismeasure of Man*, Nueva York, 1981; Richard Lewontin, Steven Rose, Leon Kamin, *Not in Our Genes*, Nueva York, 1984.

[3] Cohen no está para nada solo en esto. En la primavera de 1989, un programa de la emisora NBC, presentada por el crédulo Tom Brokaw, y defendido vigorosamente por uno de sus productores en las columnas del *New York Times*, afirmó de modo similar y en esencia los prejuicios instintivos de Jimmy el Griego. La emisora presentaba a un médico israelí que, a partir de la medición de los movimientos musculares de deportistas de primera categoría, decía poder identificar características típicamente raciales. A nadie se le ocurrió preguntar si la gente común usaba los músculos del mismo modo en que lo hacen los atletas de primera categoría; es decir, si su experimento comprobaba algo acerca de características típicamente raciales o algo acerca de los deportistas excepcionales. Tampoco nadie preguntó si los atletas clasificados como negros tienen más probabilidades que aquellos clasificados como blancos de haber aprendido sus movimientos de entrenadores y colegas deportistas también clasificados como negros; es decir, si el experimento tenía que ver con la raza o con el entrenamiento. De más está agregar que nadie se atrevió a preguntar la pregunta más bochornosa de todas, la que dejaba perplejos a los racistas científicos de los siglos XIX y principios del XX: cómo asignar a los sujetos de los experimentos a una "raza" o la otra sin presuponer la distinción profundamente racial que el experimento suponía comprobar. Por mucho que lo intentaran, los racistas científicos del pasado no pudieron descubrir ningún criterio objetivo sobre los que clasificar a la gente; para su disgusto, cualquier criterio que probaron variaba más dentro de las supuestas razas que entre ellas. Es probable que el neo-racista presentado por Brokaw hubiese hallado la misma verdad acerca de los movimientos musculares si hubiese tenido la inteligencia y la honestidad suficientes para plantear la pregunta.

[4] St. Francis College, *et al.* v. Majid Al-Khazraji y ShaareTefilaCongregation v. John William Cobb*et al.*, 18 de mayo de 1987.

absurdos que sean, conforman la ideología racial de los Estados Unidos. Desafortunadamente, también lo hacen los historiadores y otros expertos académicos que necesitan distanciarse de tales suposiciones para poder hacer su trabajo.

La "raza" única

Uno de los presupuestos absurdos más importantes, aceptado implícitamente por la mayoría de los estadounidenses, es el de que hay solamente una raza: la negra. Es a raíz de ese supuesto que la Corte tuvo que hacer malabares intelectuales para probar que los que no son negros podían constituirse como miembros de razas para ampararse en las leyes que prohíben la discriminación racial. Los estadounidenses consideran que los que tienen ascendencia africana o de visible apariencia africana constituyen una raza, pero no los que tienen ascendencia europea o de visible apariencia europea. Es así que, en los Estados Unidos, hay académicos y académicos *negros*, mujeres y mujeres *negras.* Saul Bellow y John Updike son escritores; Ralph Ellison y Toni Morrison son escritores *negros.* George Bush y Michael Dukakis fueron candidatos a la presidencia; Jesse Jackson fue un candidato *negro* a la presidencia.

Asimismo, los estadounidenses no asignan una clasificación racial a las personas que no tienen ascendencia o apariencia ni europeas ni africanas, excepto cuando se trata de establecer un contraste directo o indirecto con personas de ascendencia africana. Y en este último caso, los términos que utilizan representan probablemente aspectos geográficos o lingüísticos más que biológicos: *asiático* o *hispánico.*[5] Incluso cuando se utilizan términos geográficos para designar a personas de ascendencia africana, los términos significan algo diferente de lo que significan cuando se aplican a otras personas. A mis alumnos les resulta extraño que me refiera a los colonizadores de Norteamérica como *euro-estadounidenses,* pero se sienten más cómodos con *afro-estadounidenses*, término que, para el periodo de colonización y tráfico de esclavos, no habla de algo muy distinto. Los estudiantes aceptan fácilmente que nadie era en realidad europeo, ya que los europeos pertenecían a nacionalidades diferentes, pero les sorprende que nadie haya sido tampoco africano, ya que los africanos también pertenecían a nacionalidades diferentes.

Un segundo presupuesto absurdo, inseparable de la raza en su característica forma estadounidense, da por sentado que prácticamente todo lo que hace, dice o piensa la gente de ascendencia africana es de naturaleza racial. Así, cualquier persona que sigue los comentarios de las noticias sobre las elecciones primarias presidenciales de 1988 aprendió que, casi por definición, los afro estadounidenses votaron a Jesse Jackson porque se sentían identificados con él a nivel racial, a pesar de las encuestas que mostraban que los simpatizantes de Jackson tenían muchas más posibilidades que los simpatizantes de cualquier otro candidato de identificar a Jackson con posturas específicas con las que coincidían y les interesaban. Los simpatizantes de los otros candidatos los consideraban intercambiables, y era probable

[5] No se intenta negar, por supuesto, el justificado fastidio de los estadounidenses de ascendencia japonesa, china, coreana, vietnamita e india, a quienes se los clasifica en forma conjunta bajo el nombre de "estadounidenses asiáticos" (en inglés, *Asian Americans)* o, de modo más impreciso incluso, simplemente como *asiáticos*. Tampoco ignoramos el sin sentido que se reproduce al intentar poner juntos términos lingüísticos y geográficos, junto con el término que supuestamente representa a la raza biológica. Investigadores de encuestas que trabajan para el gobierno de los Estados Unidos suelen preguntar a los "hispánicos" cómo les gustaría que los considerasen, si "blancos" o "negros". Las clasificaciones que se obtienen pueden llegar a dividir a miembros de una misma familia. Por lo común, los informes de esos resultados proceden a distinguir a los *hispánicos* de los *blancos* y los *negros.* Además, el gobierno considera que los brasileros de habla portuguesa son "hispánicos" y exige que ellos se identifiquen a sí mismos de ese modo cuando presentan su aplicación para obtener un número de seguridad social, como le ocurrió al novelista brasileño Jorge Amado en una de sus visitas al país.

que cambiaran una y otra vez como reacción a hábiles anuncios publicitarios o rumores disparatados.[6]

Un tercer presupuesto, tal vez el más problemático en términos intelectuales, es el que afirma que cualquier situación que involucra tanto a personas de ascendencia europea como a personas de ascendencia africana cae automáticamente bajo el título de "relaciones raciales". Es así como el argumento por tautología y definición reemplaza al argumento por análisis respecto de cualquier cuestión vinculada con personas de ascendencia africana.

Es probable que gran parte de los historiadores estadounidenses crea que la esclavitud en los Estados Unidos es principalmente un sistema de relaciones raciales - como si el principal negocio de la esclavitud fuese la producción de supremacía blanca más que la producción de algodón, azúcar, arroz y tabaco. Un historiador llegó a definir a la esclavitud como la "suprema marginadora".[7] No se pregunta por qué los europeos que buscaban el "supremo" método de marginar africanos se tomarían el trabajo de transportarlos a través de un océano para cumplir ese propósito, cuando podrían haberlo conseguido más fácilmente dejando a los africanos en África. A nadie se le ocurre analizar el enfrentamiento de los ingleses contra los irlandeses como un problema de relaciones raciales, aunque la lógica que los ingleses utilizaron para reprimir a los "bárbaros" irlandeses sirviera más tarde, casi a la letra, como lógica para reprimir a los africanos y a los amerindios.[8] A nadie se le ocurre tampoco analizar la servidumbre en Rusia principalmente como un problema de relaciones raciales, a pesar de que la nobleza rusa inventó ficciones sobre su superioridad innata y natural sobre los siervos, tan ridículas como las diseñadas por los racistas estadounidenses.[9]

En estas cuestiones, las consideraciones imprecisas llevan a utilizar un lenguaje descuidado que, a su vez, fomenta la desinformación. Un libro de textos ampliamente usado sobre historia estadounidense, escrito por historiadores muy distinguidos, resume la cláusula de los tres quintos de la Constitución de los Estados Unidos (Artículo I, sección 2) del siguiente modo: "Tanto para los impuestos directos como en términos de representación, se consideraba que cinco negros equivalían a tres blancos."[10] La cláusula de los tres quintos no establece una distinción entre *blancos* y *negros* – ni siquiera usa un término más cortés, como "entre *personas* negras y blancas". (De hecho, los términos *negros* y *blancos* –o, si vamos al caso, *negros* y *caucásicos* - no aparecen en ningún lugar de la Constitución, cosa que no es de sorprender en un documento legal, en el que una jerga lunfarda de ese tipo resultaría totalmente imprecisa). La cláusula de los tres quintos establece una distinción entre las *personas libres* –que pueden ser de ascendencia europea o africana– y *otras personas,* eufemismo para *esclavos.* El tema en cuestión era determinar si los ciudadanos propietarios de esclavos tenían ventaja sobre los ciudadanos que no tenían esclavos. Más precisamente, la cuestión era si los esclavos contaban en la población en términos de representación política en el Congreso –eso daba ventaja a los esclavistas en los estados que tenían gran cantidad de esclavos– y también si contaban como responsables en términos de tributación directa, lo cual era

[6] *New York Times*, 10 de marzo de 1988, A26.
[7] John Anthony Scott, "Segregation: A Fundamental Aspect of Southern Race Relations, 1800–1860",*Journal of the Early Republic* 4, Invierno de 1984, pág. 425. Scott no originó esta afirmación absurda. De todos modos, la respalda con entusiasmo.
[8] Edmund S. Morgan, *American Slavery, American Freedom: TheOrdeal of Colonial Virginia*, Nueva York, 1975, cap. I; Leonard P. Liggio, "English Origins of Early American Racism", *Radical History Review 3*, 1976.
[9] Véase Peter Kolchin, *Unfree Labor: American Slavery and Russian Serfdom*, Cambridge, Mass. 1987, págs. 170–91.
[10] Winthrop D. Jordan, Leon F. Litwack*et al.*, *The United States*, combined edition, 5th edition, Englewood Cliffs, N.J. 1982, pág. 144.

una clara desventaja para dichos estados. La Constitución respondió que sí, pero que, en una proporción de tres quintos, más que los cinco quintos que los esclavistas hubiesen preferido para la representación política o que los cero quintos que hubiesen preferido en cuestión tributaria. Si hay personas bienintencionadas que afirman, con fines de efecto retórico, que la Constitución declaró que los afro-estadounidenses eran solamente tres quintos humanos, están cometiendo un error del que deben hacerse cargo los propios historiadores estadounidenses.

Cuando prácticamente todo el conjunto de la sociedad (incluso los que son supuestamente sensatos, educados e inteligentes) se compromete a creer en supuestos que colapsan por su ridiculez ante el menor análisis, la razón no es una alucinación, una ilusión o inclusive la mera hipocresía: se trata de una ideología. Y siempre es imposible que alguien atrapado en el terreno de la ideología la analice racionalmente.[11] Esa es la razón por la que a los historiadores les cuesta tanto lidiar con la raza en términos históricos y no metafísicos, religiosos o *socio-* (es decir, *pseudo*) biológicos.

Nada ilustra mejor esa imposibilidad que esta convicción sostenida por académicos que son sensatos en todo menos en eso: la raza "explica" fenómenos históricos; específicamente, la raza explica por qué se segregó a la gente de ascendencia africana y se les destinó un tratamiento diferente del que recibían los demás.[12] Pero *raza* es sólo el nombre que se asigna a ese fenómeno, la palabra "raza" no explica nada como la expresión *revisión judicial* no explica la razón por la cual la Suprema Corte de los Estados Unidos puede declarar inconstitucional una ley parlamentaria, ni la frase "*Guerra Civil*" explica la razón por la que los estadounidenses lucharon entre ellos entre 1861 y 1865.[13]

[11] Un reconocido historiador ilustró este hecho en el mismo acto de negarlo. Desafiándome por haber hecho una declaración en un ensayo anterior a los mismos efectos (Barbara J. Fields, "Ideology and Race in American History", en *Region, Race, and Reconstruction: Essays in Honor of C. Vann Woodward*, ed. J. Morgan Kousser y James M. McPherson, Nueva York, 1982), declaró: "Una persona puede aceptar la evidencia de que existe una disparidad racial en el Coeficiente Intelectual e igual creer en la integración". Bienintencionado, pero atrapado en la ideología racial, no logra cuestionar el estatuto científico de la raza en sí, mucho menos el del Coeficiente Intelectual. A pesar de ser usuario experto de métodos estadísticos, no percibe la falacia de los estudios estadísticos que declaran haber eliminado los determinantes sociales de la inteligencia y haber aislado los genéticos mientras utilizan por fuerza criterios sociales – no existen otros criterios – para ubicar a los sujetos en su "raza" correcta.

[12] Inseparable de esta convicción se encuentra la reificación de la raza, que incita a muchos académicos a adoptar e imponer sobre otros, como deber piadoso, la tarea sin sentido de decidir si la raza es más o menos "básica" en la explicación histórica que otras categorías igualmente reificadas; una pérdida de tiempo. Yo llamé la atención sobre esto en "Ideology and Race in American History", pág. 158. Bien se podría también decidir en abstracto si lo más importante para comprender una fracción es el numerador o el denominador, en vez de aplicarse a la tarea más sensata de definir y especificar ambos, reconociendo su diferencia tanto como su relación conjunta e imprescindible para el resultado. Un ejemplo reciente es el de David Roediger en "'Labor in White Skin': Race and Working-Class History", en *Reshaping the US Left: Popular Struggles in the 1980s*, ed. por Mike Davids y Michael Sprinker, Verso, Londres, 1988, págs. 287–308. Al parecer, Roedinger considera que distinguir analíticamente entre *raza* y *clase* implica necesariamente 'privilegiar' a una categoría sobre otra (por seguir su jerga). Y, al defender la identificación del racismo como una "falla trágica" que ayuda a explicar la historia estadounidense (más que como parte de la historia que hay que explicar) confunde una estrategia retórica con una explicación histórica.

[13] Alden T. Vaughan, "TheOrigins Debate: Slavery and Racism in Seventeenth-Century Virginia", *Virginia Magazine of History and Biography*97, Julio de 1989, presenta un buen ejemplo de cómo se utilizan como explicación los hechos que hay que explicar. El argumento termina con una tautología explícita: "Puede resultar más útil concebir el racismo anglo-norteamericano como una precondición necesaria para un sistema esclavista basado en el linaje y la pigmentación". Es decir, el racismo anglo-norteamericano es una precondición necesaria para el racismo anglo-norteamericano. El argumento finaliza con un agnosticismo improcedente respecto de la posibilidad de una explicación racional: "El racismo fue la causa de un tipo particular de esclavitud, aunque sería mejor evitar el uso del término *causa*, porque la

Sólo si se define *raza* como un prejuicio innato y natural sobre el color puede invocársela como explicación histórica. Y eso es falso, lo que se hace en realidad es repetir la pregunta a modo de respuesta. Y surge allí un problema insuperable: como la raza no está programada genéticamente, el prejuicio racial tampoco puede programarse genéticamente sino que, como la raza misma, debe surgir históricamente. Los más sofisticados entre los que invocan la raza como explicación histórica –por ejemplo, George Fredrickson y Winthrop Jordan– admiten esa dificultad. La solución preferida es suponer que, como surgió históricamente, la raza deja de ser un fenómeno histórico y pasa a ser un motor externo de la historia (de acuerdo con la fórmula según la cual "cobra su propia vida", una fórmula estúpida pero muy repetida).[14] En otras palabras, una vez que la raza se adquiere históricamente, se convierte en hereditaria. La deteriorada metáfora sirve así como camuflaje de una versión actualizada de llamarquismo.

La historia de una ideología

La raza no es un elemento de la ideología humana (como respirar oxígeno o reproducirse sexualmente); ni siquiera es una idea (como la velocidad de la luz o el valor de π) que puede imaginarse porque es verosímil y vive después una vida eterna en sí misma. La raza no es una idea sino una ideología. Nació en un momento histórico discernible, por razones históricas que pueden comprenderse racionalmente y que por eso mismo pueden cambiar. Los bicentenarios revolucionarios que los estadounidenses festejaron con tanta devoción –de la Independencia en 1976 y de la Constitución en 1989– pueden funcionar perfectamente como el bicentenario de la ideología racial, ya que sus cumpleaños no están tan alejados entre sí. Durante la era revolucionaria, tanto los que estaban a favor de la esclavitud como los que estaban en contra colaboraban al identificar la incapacidad racial del afro estadounidense como la explicación de la esclavitud.[15] La ideología racial estadounidense es una invención original de los Padres Fundadores tanto como los Estados Unidos. Era seguro que aquellos que consideraran la libertad como algo inalienable, y a los afro estadounidenses como esclavos, iban a terminar considerando que la raza es una verdad obvia. Por consiguiente, debemos empezar por recuperar para la raza –es decir, la versión estadounidense de *raza*– su historia correcta.

Un lugar más que conveniente para iniciar un breve resumen de esa historia, como la historia de la sociedad de plantaciones de la Norteamérica británica, es la Virginia del siglo XVII. Virginia se fue a pique en sus primeros años, y sólo sobrevivió gracias a la buena voluntad de los nativos; y cuando agotaron esa buena voluntad, del tributo extorsivo que los colonos les aplicaron. Pero en la segunda década del siglo XVII, Virginia descubrió su vocación: el cultivo del tabaco. El primer auge de lo que serían más adelante los Estados Unidos tuvo lugar en la década de 1620, y dependió del trabajo de los sirvientes contratados, no de los esclavos africanos. No fue sino hasta más avanzado el siglo, después de que el primer auge se hubiera agotado, que los terratenientes empezaron a comprar esclavos en grandes cantidades, primero de

causalidad es en sí misma un concepto inestable en situaciones complejas". Las oraciones citadas aparecen en la página 353.

[14] George Fredrickson intentó recauchutar este viejo neumático en "Race, Class, and Consciousness", la introducción a su colección *The Arrogance of Race: Historical Perspectives on Slavery, Racism, and Social Inequality*, Middletown, Conn., 1988. Véase también Winthrop D. Jordan, *White over Black: American Attitudes Toward the Negro, 1550–1812*, Chapel Hill, N.C. 1968.

[15] Con mucha elegancia, David Brion Davis ubicó el momento a partir del cual se conformó la ideología racial en los Estados Unidos en la era de la Revolución Estadounidense, y tuvo el coraje de admitir que los publicistas y activistas anti-esclavistas fueron cómplices de sus contrapartes pro-esclavistas cuando establecieron la raza como marco de la discusión.Ver *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770–1823*, Ithaca, N.Y. 1975, en especial los capítulos 4, 6 y 7.

las Indias Occidentales y, después de 1680, de la propia África.[16] Durante los primeros años del boom productivo, fue el inglés "nacido libre" el que se convirtió, como asevera un historiador, en la "máquina de fabricar tabaco para un tercero".[17]

Los sirvientes contratados de Virginia cumplían períodos de trabajo más largos que sus contrapartes en Inglaterra, y disfrutaban de menor dignidad y protección en términos legales y de costumbre. Se los podía comprar y vender como ganado, o raptarlos, robarlos, ponerlos como apuesta en un juego de cartas o darlos como indemnización a ganadores de un juicio –incluso antes de su arribo a los Estados Unidos–. Los magnates codiciosos (si es que se puede decir esa frase redundante) privaban a los sirvientes de comida y los engañaban para quitarles las cuotas que pagaban por su libertad, e incluso para quitarles su libertad una vez que cumplían el plazo estipulado de trabajo. A los sirvientes se los golpeaba, se los mutilaba y asesinaba con impunidad. Por expresar opiniones negativas sobre el gobernador y el consejo del gobernador, a un hombre le quebraron ambos brazos y le atravesaron la lengua con un punzón, mientras que a otro le arrancaron una oreja y tuvo que someterse a un segundo plazo de siete años como sirviente (de un miembro del consejo que había juzgado su caso).[18]

Cualesquiera fuesen las verdades que podían parecer obvias en aquellos tiempos, ni el derecho inalienable a la vida y la libertad, ni la fundación del gobierno sobre el consentimiento de los gobernados, se contaban entre ellas. Virginia era una empresa con fines de lucro y nadie sacaba rédito cultivando tabaco con métodos democráticos. Sólo quienes podían forzar a grandes cantidades de personas a cultivar tabaco para ellos conseguían hacerse ricos en este período de auge. Ni la piel blanca ni la nacionalidad inglesa protegieron a los sirvientes de las formas más groseras de brutalidad y explotación. La única degradación que les ahorraron fue la esclavitud perpetua y la de sus descendientes, destino que a la larga recayó en los descendientes de africanos.

De vez en cuando, algún académico sostiene que los sirvientes contratados escaparon a ese destino y los africanos no porque los europeos no iban a llegar a tanto en la opresión de personas de su propio color. En realidad, esos académicos creen en ese folclore solamente mientras flotan en el mundo crepuscular de la ideología racial, un mundo en el que incluso la Suprema Corte de los Estados Unidos está mentalmente desarmada. Una vez que se los devuelve a la honesta luz del día, se muestran más sensatos. Saben que los griegos y los romanos esclavizaron a personas de su propio color. Que los europeos mantuvieron a otros europeos en situación de esclavitud y vasallaje, y que la ley de la Inglaterra de los Tudor permitía la esclavización de los vagabundos. Saben que a los ingleses no hay brutalidad que les parezca extrema a la hora de poner de rodillas a los supuestos salvajes y a los irlandeses, que son decididamente blancos. Oliver Cromwell vendió sobrevivientes de la masacre de Drogheda como esclavos en Barbados, y sus agentes remataban sistemáticamente a niños irlandeses y los entregaban a plantadores de las Indias Occidentales. Los campos de concentración nazi se tragaban no sólo a judíos y gitanos sino a partisanos, miembros de la resistencia y comunistas, grupos que ni siquiera la Suprema Corte de los Estados Unidos encontraría fácil de definir como "raciales". De Peterloo a Santiago de Chile, a Kwangju, en Corea del Sur, a la plaza de Tiananmen y los barrios de San Salvador, la humanidad aprende una y otra vez que el color y la nacionalidad compartidos no ponen un límite automático a la opresión. En última instancia, el único coto a la opresión es la fuerza y la eficacia de la resistencia.

[16] Edmund S. Morgan estima que la población negra de Virginia no llegaba a 500 en 1645 y era menor a 2.000 en 1660. *American Slavery, American Freedom: The Ordeal of Colonial Virginia*, Nueva York, 1975, pág. 298.
[17] Ibíd. pág. 129
[18] Ibíd., págs. 114–130

El término *resistencia* no solo se refiere a la lucha de cada persona o grupo de personas, en un momento determinado, una lucha contra quienes tratan de imponerse sobre ellos. También se refiere al resultado histórico de la lucha que se llevó a cabo con anterioridad, quizá con tanta anterioridad como para quedar sacralizada por la costumbre o formalizada por la ley, como por ejemplo, los derechos de un ciudadano inglés. Las libertades de los ciudadanos ingleses de clase baja y las libertades, un tanto más limitadas, de las mujeres inglesas de clase baja, no fueron dádivas de los miembros de la nobleza, otorgadas por solidaridad hacia seres humanos de su propia raza o nacionalidad. Más bien, surgieron como resultado de siglos de lucha diaria, abierta y encubierta, con armas y sin armas, pacífica y por la fuerza, por establecer dónde estaban los límites. Los escrúpulos morales acerca de lo que sí o no estaba permitido hacerle a las clases bajas no eran más que los *debería* y los *no debería* derivados de esa experiencia histórica colectiva, ritualizados como normas de comportamiento o sistematizados como ley común, pero siempre sujetos a nuevas negociaciones y disputas[19]. Cada nueva ampliación de las libertades que las clases bajas consideraron derecho propio se presentó como resultado provisorio del último *round* en una contienda de boxeo permanente y siempre estableció la categoría de peso de los contrincantes para el *round* siguiente.

La costumbre y la ley

En el *round* que tuvo lugar en los primeros años de la Virginia colonial, los sirvientes perdieron muchas concesiones hechas en pos de su dignidad, bienestar y comodidades que habían logrado sus pares en Inglaterra. Pero no todas. Degradar en masa a los sirvientes a la categoría de esclavos habría incrementado en varios niveles la lucha en curso, lo cual hubiera sido una empresa peligrosa si se tiene en cuenta que los sirvientes estaban bien armados, superaban en número a sus amos y los indios hubieran podido sacar mucho provecho de la inevitable contienda entre sus enemigos. Más aún, la esclavización de los inmigrantes que ya habían llegado, una vez que se hubieran tenido noticias de ello en Inglaterra, habría amenazado las fuentes de la futura inmigración. Hasta el especulador más codicioso y corto de miras podía prever el desastre al que llevaría cualquier política de ese estilo. Dada la forma en que morían los virginianos (la vida era muy corta) la vida laboral de la mayoría de los esclavos habría llegado probablemente a un período de menos de siete años (quince mil inmigrantes entre 1625 y 1640 aumentaron la población solamente de unos mil trecientos a siete mil u ocho mil).[20] Además, la expectativa de obtener niños que pudieran esclavizarse en el futuro –expectativa incierta si se tiene en cuenta el número reducido de mujeres que llegaron durante los años de auge--[21] no podría compensar la pérdida certera de inmigrantes adultos en el presente.

Algunas de esas consideraciones sirvieron de argumento contra el empleo a gran escala de descendientes de africanos como esclavos de por vida; no así otras. De más está decir que la publicidad adversa no amenazaba ni las fuentes de inmigración forzada ni las de inmigración voluntaria. Pero hay algo todavía más importante: los africanos y los afroantillanos no habían participado en la larga historia de negociación y contienda en la que las clases bajas inglesas habían resuelto su relación con sus superiores sociales. Por consiguiente, las leyes y costumbres que plasmaban esa historia no se

[19] A modo de ilustración, véase Rodney Milton, *Bond Men Made Free: Medieval Peasant Movements and the English Rising of 1381*, Londres 1977; Thomas A. Green, *Verdict According to Conscience: Perspectives on the English Criminal Trial Jury, 1200–1800*, Chicago 1985; y C.S.L. Davies, "Slavery and Protector Somerset: The Vagrancy Act of 1547", *Economic History Review*, segundaentrega, 19 de diciembre de 1966.

[20] Morgan, p. 159.

[21] Los hombres superaban en número a las mujeres por más de cinco a uno en 1624. Morgan, p. III.

aplicaban a ellos. En otras palabras, cuando los sirvientes ingleses entraron en la red de Virginia, no lo hicieron solos. Al contrario, entraron junto con las generaciones que los habían precedido en la lucha; y los resultados de esas luchas anteriores establecieron los términos y condiciones de la última. En cambio, los africanos y los afroantillanos entraron en la red solos. Sus antepasados habían luchado en un escenario diferente que no tenía ninguna influencia sobre este. Cualquier concesión que pudieran obtener, tenían que conseguirla desde la base, en un combate desigual, a un océano de distancia de las personas a las que podrían haber recurrido en busca de apoyo.

Por lo tanto, los africanos y los afroantillanos eran mucho más aptos para la esclavitud perpetua que los sirvientes ingleses. Por cierto, los virginianos podían comprarlos ya esclavizados y con experiencia; y así lo hicieron durante los primeros años del tráfico de esclavos. Fue solo mucho más tarde que todo eso se convirtió en una cuestión de "raza", como la llamamos hoy. Ciertamente, llevó bastante tiempo que esa institución se sistematizara como esclavitud. Aunque habían ido llegando esclavos africanos o descendientes de africanos desde 1619 en adelante, la ley no reconoció formalmente la esclavitud de por vida ni estigmatizó sistemáticamente a los sirvientes de ascendencia africana hasta 1661; solamente ahí ordenó que se les diera un trato diferente. Por cierto, entre 1619 y 1661, los esclavos africanos gozaban de derechos que, en el siglo XIX, ni siquiera los negros libres podían reclamar.[22] Es sencillo: lo que decidió la cuestión fue un tema de practicidad. Hasta que la esclavitud se tornó sistemática, no hubo necesidad de un código de esclavitud sistemático. Y la esclavitud no podía tornarse sistemática mientras un esclavo africano de por vida costara el doble que un sirviente inglés por un término de cinco años y tuviera más probabilidades de morirse antes de cinco años.[23]

Esa aritmética macabra cambió solamente en la década de 1660. Para ese entonces, también habían cambiado otras cosas. Había caído el precio del tabaco y también el número de sirvientes ingleses que emigraban hacia los Estados Unidos. Los afroestadounidenses empezaron a vivir el tiempo suficiente como para que valiera la pena esclavizarlos de por vida y los euro-estadounidenses empezaron a vivir lo suficiente como para reclamar tanto su libertad como las retribuciones –incluso tierra–, a las que tenían derecho al finalizar su período de servidumbre. Eso último provocó contramedidas por parte de aquéllos cuyas fortunas dependían del trabajo de los sirvientes. Una de esas contramedidas fue inventar excusas para extender el período de servidumbre, medida que la Asamblea de Virginia puso en marcha durante las décadas de 1650, 60 y 70. Otra, fue adueñarse de toda la tierra disponible en zona costera, de modo que los sirvientes libres se vieran obligados a arrendar la tierra a los terratenientes (y de ese modo continuar trabajando para el enriquecimiento de los dueños de la tierra) o a radicarse en las zonas fronterizas, alejadas del transporte de agua y expuestas a las represalias de los indios que, como es de entender, resentían esa nueva usurpación de los extranjeros que ya los habían expulsado de las costas. Para la década de 1670, los dirigentes de Virginia se encontraban ante a un problema potencialmente grave: una vasta clase de jóvenes (blancos) libres, sin tierra, solteros, desconformes… y bien armados.[24]

Sin lugar a dudas, el conflicto llegó en el momento justo. En 1676, precisamente un grupo de esa clase de jóvenes libres, a quienes también se les unieron sirvientes y esclavos, lanzó la mayor rebelión popular de las colonias en los Estados Unidos: saquearon las

[22] Willie Lee Rose, ed., *A Documentary History of Slavery in North America*, Nueva York 1976, pp. 16–18; Morgan, pp. 154–57.

[23] Morgan, pp. 197-98.

[24] Morgan, pp. 297, 215–49, 404; Allan Kulikoff, *Tobacco and Slaves: The Development of Southern Cultures in the Chesapeake (1680-1800)*, Chapel Hill, Carolina del Norte (1986), Cap. 1.

propiedades de los adinerados, incendiaron la capital y obligaron al gobernador y sus amigotes a recluirse temporalmente en la costa Este de Virginia. La rebelión terminó abruptamente, sin lograr –y si vamos al caso, ni siquiera intentar o proponer– ningún cambio en el sistema prevaleciente de poder y autoridad. Lo que logró conseguir fue generar sospechas y temor hacia la clase baja blanca, cada vez más numerosa en la mente de los ricos y poderosos.[25]

Fue una situación afortunada –para algunos, por lo menos-- la que hizo que los africanos y afroantillanos estuvieran aptos para el trabajo de las plantaciones en el momento histórico en el que empezó a ser práctico comprar esclavos de por vida y que, al mismo tiempo, se hiciera difícil y peligroso seguir usando a los europeos como fuente principal de trabajo de plantación. La importación de esclavos africanos en números cada vez mayores hizo posible mantener un equipo de trabajadores de plantación adecuado sin crear una carga explosiva de ingleses armados, resentidos por la forma en que se les negaban sus derechos como ingleses y con recursos materiales y políticos para hacer notar ese resentimiento.[26]

A la larga, los asentamientos europeos se abrieron paso hacia el interior y los hombres que habían ganado su libertad –hombres que, de todos modos, fueron disminuyendo en número a medida que se reducía la inmigración de sirvientes– lograron ocupar tierra propia. Ya que el trabajo de los esclavos de por vida reemplazó al de los sirvientes por un período determinado, el problema de mantener a los hombres libres quedó en el pasado. (Tan lejos en el pasado, por cierto, que cuando apareció otra vez en la agenda de la nación la cuestión de mantener a los hombres libres, durante los años de la Guerra Civil, el antiguo precedente de las retribuciones a los hombres libres había quedado prácticamente en el olvido. Cuando Abraham Lincoln y sus contemporáneos hablaron de emancipación con compensación, no creyeron necesario especificar compensación para quién. Nadie habló de retribuciones a los hombres libres: solo se habló de la estupidez de otorgar a los negros un obsequio inmerecido).

De la opresión a la inferioridad

La existencia del concepto de raza como ideología coherente no surgió en simultáneo con la esclavitud, sino que llevó todavía más tiempo que se convirtiera en sistemática. Hay una idea frecuente que pocos se detienen a examinar: la idea que es más fácil oprimir a las personas cuando se las percibe como inferiores por naturaleza. La visión opuesta es más acertada. Es más fácil percibir a las personas como inferiores por naturaleza cuando ya se las ve como oprimidas. Los africanos y sus descendientes habrán sido, a los ojos de los ingleses, paganos en cuanto a la religión, excéntricos en cuanto a la nacionalidad y extraños en apariencia. Pero eso no llevó a una ideología de inferioridad racial hasta que se agregó al cóctel otro ingrediente histórico: la incorporación de los africanos y sus descendientes en una política y una sociedad en la que carecían de derechos que otros no solo daban por hecho, sino que además reclamaban como una ley natural obvia. [27]

Todas las sociedades humanas suponen, ya sea tácita o abiertamente, que su organización social está dispuesta por la "naturaleza". O dicho de otro modo, parte de lo que los seres humanos entienden por la palabra "naturaleza" es la sensación de inevitabilidad que gradualmente se va ligando

[25] Morgan, pp. 250-70.

[26] Los esclavos importados a Virgina llegaron primero desde las Indias Occidentales y, a partir de 1680, cada vez más desde África. Para la primera década del siglo XVIII, las tres cuartas partes de las personas de Virginia eran de origen africano. Ira Berlin, "Time, Space, and the Evolution of Afro-American Society on British Mainland North America", *American Historical Review*, 85, febrero de 1980, p. 71.

[27] Véase Fields, "Ideology and Race in American History", pp. 143–77.

a una rutina social repetitiva y predecible: "una costumbre tan inmemorial, que adopta la apariencia de la naturaleza", como escribió Nathaniel Hawthorne. La nobleza feudal de principios de la Edad Media estaba formada por personas que eran más poderosas que sus compañeros gracias a la posesión de armas o propiedades, o ambas cosas. En esa época, nadie ni siquiera ellos mismos los consideraba superiores por su sangre o nacimiento; por cierto, eso habría sido herético. Pero, con el tiempo, la costumbre que tenían los nobles de dar órdenes a otros, enraizada en la rutina diaria y transmitida a herederos y descendientes, llevó a la convicción de que la nobleza era superior por naturaleza y regía por derecho sobre seres innatamente inferiores. Para fines del siglo XV, lo que habría sido una herejía en épocas anteriores se había convertido prácticamente en un artículo de fe.[28] Los campesinos no cayeron bajo el dominio de la nobleza debido a que se los percibía como innatamente inferiores. Por el contrario, llegó a percibírselos como innatamente inferiores debido a que habían caído bajo el dominio de la nobleza.

A veces, los hechos de la naturaleza engendrados por las necesidades de la ideología adquieren un poder mayor sobre la mente de las personas que los hechos de la naturaleza engendrados por la naturaleza misma. Algunos nobles de la Rusia zarista creían sinceramente que, si bien sus huesos eran blancos, los huesos de los siervos eran negros;[29] y, dada la violencia que prevalecía en esos tiempos, es de suponer que los nobles tenían numerosas ocasiones de observar de primera mano los huesos de los siervos. Es tal el peso de las cosas que se aseveran desde lo ideológico que no existe grado de observación experimental que pueda refutarlas. Pero, como la Rusia zarista no tenía una noción de igualdad absoluta que se apoyara en la ley natural, no necesitaba una versión tan radical ni tan consistente de desigualdad absoluta y apoyada en la ley natural como la que se desarrolló en los Estados Unidos tras la Revolución.[30] Cuando existen leyes obvias de la naturaleza que garantizan la libertad, solo leyes igualmente obvias de naturaleza igualmente obvia pueden justificar negarla.

Es posible observar a los estadounidenses del período colonial en el acto de preparar el terreno para la noción de raza sin conocimiento previo de lo que iba a surgir sobre las bases que ellos estaban creando. Una ley aprobada en la colonia de Maryland en 1664 estableció la categoría legal de esclavo de por vida, y experimentó con asignar la condición de esclavo como herencia paterna (es decir, heredada de la condición de esclavo por parte del padre).El experimento se abandonó pronto. La paternidad siempre es ambigua: la maternidad no lo es. A la larga, los dueños de esclavos reconocieron la ventaja de una norma de descendencia diferente que no fuera ambigua, una norma que garantizara para los dueños toda la descendencia de las esclavas, independientemente de quién fuera el padre. Así no perderían a los hijos de padres esclavos con mujeres libres. De todos modos, el propósito del experimento es claro: evitar la merma en los derechos de propiedad si los hijos de mujeres blancas libres y hombres esclavos tuvieran derecho a la libertad. Los términos del preámbulo de la ley dejan claro que el punto en cuestión todavía no era la raza: "Y en cuanto a diversas mujeres inglesas nacidas en libertad, que olvidadas de su

[28] Jerome Blum, *Our Forgotten Past: Seven Centuries of Life on the Land*, Londres 1982, pp. 34-36.
[29] Kolchin, *Unfree Labor*, p. 170.

[30] Al explicar por qué los dueños de esclavos en el Sur de los Estados Unidos desarrollaron una ideología pro-esclavista más completa y elaborada que los lords Rusos con respecto a sus siervos, Kolchin llega a arrimarse a esa conclusión pero después, se aleja de ella y va hacia la tautología. Sostiene que la presencia de una distinción "racial" entre dueño y esclavo, distinción que no existía entre lord y siervo, explica, "en parte", la diferencia. Sin embargo, como admite en seguida, los dueños de esclavos descendientes de africanos en otros lugares de América no desarrollaron un argumento pro-esclavista tan completo ni consistente. La distinción racial no existía ni en el sur de los Estados Unidos ni en Rusia, pero se inventó en un país y no en el otro. La distinción racial entre los amos sureños y sus esclavos no explica nada: es parte de lo que hace falta explicar.

Condición de libres y para desgracia de nuestra Nación se casaren con esclavos Negros por lo que también pudieren surgir diversos litigios con respecto a la cuestión de semejantes mujeres y el gran daño que recayere en los amos de tales negros…".[31]

Había "mujeres inglesas nacidas en libertad" –no mujeres blancas– que olvidaban su condición de libres y deshonraban a su nación… Todavía no se hablaba de que olvidaban su *color* y deshonraran a su *raza*. De ese olvido y esa deshonra surgían "diversos litigios" y un "gran daño" para los dueños de esclavos. La raza no explica esa ley. Más bien, la ley muestra a los historiadores a la sociedad en el acto de inventar la raza.[32] Fueron necesidades prácticas –la necesidad de esclarecer los derechos de propiedad de los dueños de esclavos y la necesidad de desalentar la confraternización entre libres y esclavos– las que exigieron la promulgación de la ley. Y una vez que esas necesidades prácticas se ritualizan con bastante frecuencia, ya sea por el cumplimiento de las imposiciones o el castigo a la actitud de incumplimiento, éstas adquieren un fundamento ideológico que explica a quienes participan del ritual la razón por la cual hacerlo es a la vez automático y natural.

Durante el auge del imperio algodonero del siglo XIX, la esclavitud siguió desempeñando el servicio que había iniciado en la época colonial: el de limitar la necesidad de los ciudadanos libres (es decir de los blancos) de explotarse mutuamente de forma directa y de ese modo identificar la explotación de clase con la explotación racial. Pero hizo mucho más que eso. La preponderancia del sistema esclavista de las plantaciones en la sociedad sureña preservó el espacio social dentro del cual la burguesía blanca –es decir, los pequeños granjeros y artesanos que comprendían unas tres cuartas partes de las familias blancas en el sur esclavista inmediatamente anterior a la Guerra Civil– podía gozar de independencia económica y una buena medida de autonomía local, al margen del entorno de la sociedad de mercado capitalista. De ese modo, la esclavitud permitió y necesitó que la mayoría blanca desarrollase su propia forma particular de ideología racial.

La burguesía blanca

Las dos terceras partes de la población en el Viejo Sur estaban formadas por personas libres y blancas. La mayoría no tenía esclavos, y los que sí los tenían, no los utilizaban para cultivos comerciales como el algodón y el tabaco, sino principalmente para cazar, pescar, en actividades agrícolas en general y tareas hogareñas. Vivían en zonas agrestes, en áreas demasiado montañosas, rocosas, arenosas, infértiles, frías o alejadas de fuentes de agua navegable: zonas que no interesaban a los plantadores. De hecho, muchos de ellos habían visto expulsar a sus padres o a sus abuelos de tierras mejores a medida que se extendían hacia el oeste las plantaciones que se llevaban adelante con trabajo esclavo.[33] Por interés, los plantadores dueños de

[31] "An Act Concerning Negroes & other Slaues"; Willie Lee Rose, ed., *A Documentary History of Slavery in North America*, New York, 1976, pág. 24.

[32] Una ley promulgada en la Virginia colonial ilustra el riesgo que corren los historiadores de caer en el anacronismo cuando manejan ese tipo de material y lo sacan del contexto histórico. En el índice de una compilación de leyes de Virginia, hay una entrada bajo el rótulo "Negros" que remite a los lectores a una cláusula en contra de que los negros "levanten la mano contra el hombre blanco", y así es como describe la ley Ira Berlin (*Slaves Without Masters: The Free Negro in the Antebellum South*, Nueva York 1974, p. 8.). Sin embargo, el índice se realizó para una compilación publicada en 1823. La propia ley, promulgada en 1680, estipula una pena para "cualquier negro u otro esclavo [que] considerare levantar la mano en oposición contra cualquier cristiano". William Waller Hening, *The Statutes at Large; Being a Collection of All the Laws of Virginia, From the First Session of the Legislature, in the Year 1619*, vol. 2, Nueva York 1823, pp. 481, 602.

[33] Ulrich B. Phillips, "The Origin and Growth of the Southern Black Belts", inPhillips, *The Slave Economy of the Old South: Selected Essays in Economic and Social History*,ed. Eugene D. Genovese, Baton Rouge, La. 1968.

esclavos no querían antagonizar con quienes no poseían esclavos, refugiados en zonas agrestes (ya que los pequeños granjeros los superaban en número y, por lo tanto, también en potenciales votos); tampoco querían interferir en sus comunidades locales. El surgimiento de escuelas, caminos, ferrocarriles y otras mejoras en la zona agreste, habría exigido el pago de impuestos por parte de los plantadores, cosa que querían evitar en todo lo posible. Por su parte, los pequeños granjeros eran celosos de su independencia local y su autonomía. No querían que el Estado los obligara a mandar a sus hijos a la escuela y muchos desconfiaban de los ferrocarriles, que venían acompañados de especuladores en el comercio de tierras, piratas y locomotoras que podían incendiar los campos y atropellar a los niños y al ganado.[34]

Dentro de sus comunidades locales, los blancos carentes de esclavos desarrollaron una forma de vida tan distinta de la de los plantadores dueños de esclavos como de la de los granjeros de los estados norteños donde ya prevalecía la agricultura capitalista. Solo cultivaban productos comerciales (o sea, algodón o tabaco, puesto que el arroz y el azúcar eran principalmente cultivos de plantación con esclavos) suficientes para el uso doméstico o para pagar las pocas compras que requerían de efectivo. Por lo demás, se dedicaban principalmente a los cultivos alimenticios –granos, papas, verduras– y a la ganadería. Una costumbre ya desaparecida hacía mucho tiempo en los estados norteños, permitía que cualquiera hiciese pastar a su ganado o que cazara y pescara en cualquier tierra que no estuviese alambrada, ya fuese pública o privada. De ese modo, hasta las personas que tenían poco o nada de tierra podían dedicarse a la ganadería. Los granjeros carentes de esclavos comercializaban sus productos a nivel local, no nacional ni internacional, y por lo general, esa comercialización estaba basada en el trueque o en el "intercambio de trabajo" ("*Intercambio de trabajo*" significaba, por ejemplo, que alguien podría repararle el techo del granero a su vecino a cambio de que su vecino le pusiera una rueda nueva a su carreta o le hiciera un par de botas). Los almacenes locales vendían principalmente mercaderías que no producía la comunidad –por ejemplo, armas de fuego y municiones, melaza y clavos– ya que la comunidad era ampliamente autosuficiente en cuanto a alimentos, mobiliario, calzado y vestimenta. En casi todos los hogares había una rueca con la cual se podía transformar en hilo el algodón cultivado y casero para la confección de las prendas familiares. Había un entramado de endeudamiento que mantenía a la comunidad integrada a la vez que generaba disputas y litigios: todo el mundo le debía algo a alguien. El almacén local ni siquiera cobraba intereses, no hasta que la deuda ya llevaba más de un año. La ley reconocía las normas de justicia básica que predominaban entre las comunidades de quienes no poseían esclavos. La mayoría de los estados del Sur Profundo tenían una ley conocida como "exención de propiedad". Aunque el jefe de hogar quebrara, sus acreedores no podían embargarle su vivienda ni sus muebles ni su tierra, lo cual alcanzaba para que pudiera

[34] Mi exposición sobre los blancos que no eran dueños de esclavos se basa principalmente en el importante trabajo de Steven Hahn, que comprende *The Roots of Southern Populism: Yeoman Farmers and the Transformation of the Georgia Upcountry, 1850–1890*, Nueva York 1983, esp. parte 1; "Common Right and Commonwealth: The Stock-Law Struggle and the Roots of Southern Populism", en *Region, Race, and Reconstruction: Essays in Honor of C. Vann Woodward*, ed. J. Morgan Kousser and James M. McPherson, Nueva York 1982; y "Hunting, Fishing, and Foraging: Common Rights and Class Relations in the Postbellum South", *Radical History Review 26*, 1982.También véase Orville Vernon Burton and Robert C. McMath, eds., *Class, Conflict, and Consensus: Antebellum Southern Community Studies*, Westport, Conn. 1981, y Michael P. Johnson, *Toward a Patriarchal Republic: The Secession of Georgia*, Baton Rouge, La. 1977. J. Mills Thornton III, *Politics and Power in a Slave Society: Alabama, 1800–1860*, Baton Rouge, La. 1978, and Lacy K. Ford, Jr., *Origins of SouthernRadicalism: The South Carolina Upcountry, 1800–1860*, Nueva York 1988 ofrecen interpretaciones de la burguesía blanca que difieren de la de Hahns pero la mayor parte de la evidencia tiende a sustentarla.

conservar su independencia social y económica.

Había una fuerte creencia en el valor social de la independencia que llevaba a los granjeros carentes de esclavos a sentir el mismo desprecio que los plantadores tanto por los trabajadores asalariados del Norte como por los esclavos del Sur; también produjo en ellos un instinto igualitario que jamás aceptaba elegantemente el derecho de ningún aristócrata blanco a regir sobre otros blancos… Derecho que los plantadores nunca ponían en duda con respecto a las clases bajas de cualquier otro color. Por lo tanto, la ideología racial de la burguesía jamás podría reproducir la de los plantadores. En cambio, surgió como consecuencia de las transacciones prácticas de todos los días en la vida de los campesinos.

Quizás este sea un buen momento para decir en pocas palabras lo que es y lo que no es la ideología; porque sin una comprensión profunda de lo que es y lo que hace la ideología, de cómo surge y cómo se sostiene, no puede haber comprensión histórica genuina del concepto de raza. La mejor manera de definir el concepto de ideología es entenderla como el vocabulario de la vida cotidiana, a través del cual las personas comprenden medianamente la realidad social en la que viven y que construyen día a día. Es el lenguaje de la conciencia adecuado al modo particular en el que los seres humanos se relacionan con otros seres humanos. Es la interpretación de las relaciones sociales a través de las cuales esos seres humanos crean y recrean su ser colectivo en todas las variantes que pueda asumir: familia, clan, tribu, nación, clase, partido, empresa comercial, iglesia, ejército, club, y otras. Como tales, las ideologías no son ilusorias sino reales, tan reales como las relaciones sociales que sostienen.

Las ideologías son reales pero eso no significa que sean científicamente acertadas, ni que proporcionen un análisis de las relaciones sociales que pudiera parecer lógico a cualquiera aunque no tenga una participación ritual en esas relaciones. Algunas sociedades (incluida la Nueva Inglaterra colonial) explicaron las relaciones problemáticas entre personas como si fueran el resultado de actos de brujería o posesiones diabólicas. La explicación es lógica para aquéllos cuya vida cotidiana produce y reproduce la brujería, y no hay cantidad de "evidencia" racional que pueda refutarla. En una sociedad de esas características, la brujería es un hecho natural tan obvio como la raza para Richard Cohen del Washington Post. Sin embargo, para alguien que lo ve desde fuera, explicar un aborto espontáneo, la pérdida de una cosecha, una enfermedad repentina o la muerte invocando a la brujería sería absurdo, del mismo modo en que explicar la esclavitud invocando a la raza seguramente parecerá absurdo para cualquiera que no reproduzca ritualmente la raza en la vida cotidiana como hacen los estadounidenses. Las ideologías no necesitan ser plausibles, mucho menos persuasivas, para quienes son ajenos a la comunidad. Funcionan cuando ayudan a quienes están *dentro* de ella a encontrar sentido lógico en las cosas que hacen y ven a diario (y que son repetitivas y rituales).

La ideología es todo eso. Ahora veamos lo que no es. *No* es una entidad material, un objeto de ninguna clase, que pueda pasarse a otro como un atuendo viejo, contagiarse como un germen, propagarse como un rumor o imponerse como un código de vestimenta o de etiqueta. Tampoco es un conjunto de creencias desconectadas –el término preferido por los científicos sociales y los historiadores fascinados con ellos es "actitudes"– que uno pueda extraer de su contexto y medir por medio de investigaciones basadas en encuestas, actuales o retrospectivas. (Va a llegar un día en que la cosificación de la conducta y el comportamiento en términos de "actitudes" nos va a parecer algo tan curioso y arcaico como nos parece hoy en día su cosificación en "humores" corporales: flemático, colérico, melancólico, sanguíneo). Tampoco es un monstruo al estilo Frankenstein, que cobra vida propia.

Ideología no es lo mismo que propaganda. El que dijo: "La ideología antiesclavista se infiltró en las barracas de los esclavos a través de periódicos abolicionistas ilícitos", estaría hablando más bien de propaganda, no de ideología. La ideología antiesclavista de los esclavos no pudo haberles llegado de contrabando en periódicos foráneos. Las personas deducen y verifican su ideología en la vida diaria. La ideología antiesclavista de los esclavos tuvo que surgir de sus propias vidas en la esclavitud y de sus relaciones cotidianas con los dueños de esclavos y otros miembros de la sociedad esclavista.[35] Frederick Douglas no estaba postulando una paradoja, sino diciendo la pura verdad cuando dijo que el primer discurso antiesclavista que escuchó le llegó de su amo cuando le explicaba a su ama por qué no había que enseñar a leer a los esclavos. Del mismo modo, los esclavos que, con el primer disparo de la Guerra Civil –o incluso antes, con la elección de Lincoln–, decidieron que la emancipación estaba por fin en la agenda de la nación, no lo hicieron en respuesta a la propaganda norteña (que, por cierto, no prometía nada por el estilo en ese momento). Fue su experiencia con los dueños de esclavos, y en igual medida la ecuación histérica que hacían los dueños de esclavos del Partido Republicano y la abolición lo que llevó a los esclavos a ver a Lincoln como el emancipador antes de que él se viera a sí mismo de ese modo. Y, yo agregaría, fue el hecho de que los esclavos actuaran según esa visión anticipada lo que obligó a Lincoln a convertirse en emancipador.

Ideología, propaganda y dogma

Insistir en que ideología y propaganda no sean lo mismo no presupone que no estén relacionadas. El propagandista más exitoso es el que tiene un entendimiento profundo de la ideología de aquellos que quiere influenciar con su propaganda. Cuando los propagandistas pro-secesión anteriores a la Guerra Civil enfatizaban el peligro que suponía que los norteños pudieran violentar el derecho a la autodeterminación de los sureños, enfatizaban un tópico que resonaba tanto en el mundo de los plantadores como en el de los que no tenían esclavos a pesar de que los dos mundos fueran tan distintos como el día y la noche. "Nunca seremos esclavos" era una buena propaganda secesionista. "Nunca dejaremos que tomen nuestros esclavos" hubiera sido una propaganda pobre y los secesionistas lo sabían, tal como la actual "Iniciativa de Defensa Estratégica" publicita bien al programa de armas mientras que la "Iniciativa de Ofensiva Estratégica" o "Iniciativa de Golpear Primero" no lo haría.

Tampoco ideología es lo mismo que *doctrina* o *dogma.* La *doctrina* proesclavista bien podría sostener, por ejemplo, que la palabra de cualquier blanco debe prevalecer sobre la de cualquier negro. Pero la realidad conflictiva de los negocios del plantador tendía a hacerle entender que, en ciertas situaciones, era necesario aceptar la palabra del esclavo por sobre la del capataz.[36] Después de todo, los capataces iban y venían pero los esclavos permanecían, y el objetivo era producir algodón, azúcar, arroz o tabaco, y no supremacía blanca. Hasta la más perfecta subordinación de los esclavos al capataz hubiera sido desastrosa para el plantador si venía aparejada de una producción escasa.

[35] La religión de los esclavos surgió de la misma manera. En un pasaje astuto y elocuente, Donald G. Mathews diagnostica el error de suponer que a los esclavos se les habría transmitido o se les habría podido transmitir una versión "correcta" del Cristianismo por medio de un agente externo. Mathews afirma, con acierto, que llevar adelante un argumento de ese estilo presupone que el esclavo podría "desprenderse de su esclavización, de sus ancestros, su manera tradicional de ver el mundo y su sentido de identidad personal para pensar lo que el opresor pensaba con respecto a él… La descripción de un comportamiento en el cual se espera que el esclavo permanezca con una actitud pasiva mientras recibe un conjunto diverso de ideas y actitudes que se hallan por fuera de las condiciones sociales y culturales pone de manifiesto uno de los supuestos más erróneos y maliciosos cometidos por los investigadores". *Religion in the Old South*, Chicago 1967, p. 187.

[36] Genovese. *Roll, Jordan, Roll: The Word the Slaves Made*, New York 1974, p16

Así, la ideología del plantador – es decir, el vocabulario de las acciones cotidianas y la experiencia – debía dejar lugar para la disputa y la lucha (quizás envuelta en un lenguaje racista o paternalista), aunque la doctrina especificara una jerarquía eterna. La doctrina y el dogma pueden imponerse y eso se hace con frecuencia: se puede excomulgar de la iglesia a los disidentes o expulsarlos de un partido. Pero la ideología es un destilado de la experiencia. Donde falta la experiencia, también falta la ideología, falta que solo la experiencia puede modelar. Los plantadores del Viejo Sur podrían haber impuesto su concepción del mundo sobre los blancos no esclavistas únicamente si hubieran podido transformar esas vidas y las de los esclavos en réplicas de las propias.

Una ideología debe crearse y verificarse constantemente en la vida social; de lo contrario, muere, aunque parezca estar encarnada en un formato que pueda transmitirse de arriba hacia abajo.[37] Muchos cristianos consideran todavía que arrodillarse con las manos entrelazadas es la postura apropiada para rezar pero pocos saben por qué; y los pocos que lo saben no podrían, aunque quisieran, significar con ella lo mismo que aquellos para quienes esa postura era parte de una ideología todavía real en la vida social cotidiana. Las relaciones sociales que alguna vez dieron sentido explícito a ese gesto ritual de subordinación de un vasallo frente a su señor están ahora extintas y, por lo tanto, también lo está el vocabulario en el que vivieron alguna vez esas relaciones sociales, incluyendo la postura del rezo.

Esa línea de argumentación hace surgir la pregunta sobre cómo la comprensión de la realidad de un grupo, su ideología, parece prevalecer sobre otras en lo que respecta al poder político efectivo. El problema del orden social que quiere convertir el poder en autoridad o hegemonía política se analizará de manera diferente según quién formule la pregunta. La respuesta más obvia, la fuerza, no es respuesta. En última instancia, la fuerza nunca alcanza, especialmente si se considera que la sumisión rara vez es un fin en sí mismo. Si los esclavistas hubiesen producido supremacía blanca sin producir algodón, su clase hubiera perecido en un plazo muy corto. Un colonialista no sólo quiere que los nativos reverencien y obedezcan a su nuevo soberano. Además, los nativos deben cultivar alimentos, pagar impuestos, trabajar en minas y haciendas, proveer conscriptos para el ejército y ayudar a contener la avanzada de poderes rivales. Para que esas actividades se sostengan, los nativos no solo deben someterse, deben cooperar. E incluso en los pocos casos en los que la sumisión es un fin en sí mismo, la fuerza nunca es suficiente. Esclavistas, colonialistas, guardias de prisión y la policía del Shah, todos han tenido la ocasión de descubrir que, cuando no queda nada más que la fuerza, no queda nada, punto. El dominio de cualquier grupo, el poder de cualquier estado, descansa en la fuerza como último recurso. Cualquiera que lo analice mínimamente llegará a esa conclusión: en eso estarían de acuerdo pensadores tan diferentes en otros aspectos como Weber, Marx, Macchiavello y Madison. El dominio siempre descansa en la fuerza. Pero un grupo dominante o un estado que se sostiene en la fuerza como primer recurso está en permanente estado de sitio, rebelión, guerra o revolución.

No cabe suponer que un grupo poderoso captura las mentes y los corazones de uno menos poderoso y los induce a 'internalizar' la ideología dominante (para tomar prestado el espurio verbo adjetivado detrás del cual se agazapa con frecuencia esa burda evasiva). Suponer tal cosa es imaginar que la ideología se hereda como un viejo vestido, se contagia como un germen, se esparce como un rumor o se impone como un código de etiqueta. Eso presupondría que cualquier experiencia de las relaciones sociales es transmisible de esa forma, lo cual es imposible.

[37] Algunos imaginan que la ideología se puede traspasar bajo la forma de la ley. Si así fuera, entonces la ley podría prescindir de cortes, abogados, jueces y jurados.

Y sin embargo, el poder se vuelve autoridad de alguna forma. Una luz roja o la palma alzada de un policía de tránsito hacen que la gente se detenga (al menos en lugares donde la gente tiende a obedecerles) no por el ejercicio del poder –ni una luz ni una mano pueden detener un vehículo en movimiento– sino por el ejercicio de la autoridad ¿Por qué? Seguramente no porque todos comparten una creencia o una "actitud" respecto de la santidad de la ley o porque comparten la misma concepción de los derechos del ciudadano. Muchos ciudadanos que se detendrían sin dudarlo frente a una luz roja, incluso en una intersección desierta a las 2:00 a.m., calcularían minuciosamente la relación costo-beneficio en el momento de romper las leyes contra la polución ambiental, traficar información sobre valores financieros o no reportar sus ingresos al Departamento de Tesorería, y luego obedecerían o violarían la ley según el resultado del cálculo.

No es una creencia o actitud abstracta lo que lleva a la gente a detenerse frente a una luz roja. En verdad, la gente descubre las ventajas de poder dar por sentado lo que todos los demás harán en una intersección transitada. O, para ser más exactos, se los ha educado en una sociedad que constantemente ritualiza ese descubrimiento – haciendo que las personas se detengan una y otra vez frente a las luces rojas – sin que cada uno deba hacer el cálculo *ad hoc* en cada intersección. Ambas partes son necesarias: la ventaja demostrable que da a todos que todos se detengan, y la constante reactualización de la conducta apropiada, reactualización que desplaza todo desde el ámbito del cálculo hacia el de la rutina. La repetición ritual de conductas sociales apropiadas hace a la continuidad de la ideología, no el 'traspaso' de las 'actitudes' apropiadas. Allí también está la clave de la razón por la cual los seres humanos parecen desprenderse bruscamente de una ideología a la que parecían adscribir. La ideología no es una colección de actitudes que se puedan 'tener' o descartar como un resfriado. Los seres humanos viven en sociedades humanas que se negocian en un cierto terreno social cuyo mapa se mantiene vivo en sus mentes gracias a la repetición ritual y colectiva de actividades que deben llevar adelante para negociar en ese terreno. Si el terreno cambia, también deben hacerlo las actividades y, por lo tanto, el mapa.

Moldear el terreno

Permítanme extender un poco esta analogía. Imaginen un paisaje físico: árboles por aquí, un río allá, montañas, valles, pantanos, desiertos y así sucesivamente. Imaginen que alguien observa desde la altura de un satélite terrestre y que, por algún motivo, puede seguir los senderos que recorren los humanos sobre el terreno pero no ver los detalles del paisaje. Este observador ve personas que atraviesan túneles, escalan, trotan hacia la derecha o la izquierda, nadan o incluso desaparecen sin más en arenas movedizas. Con un mínimo entrenamiento en la tradición historiográfica estadounidense, ese observador podría llegar a la conclusión de que esas personas, que viven en determinada parte del paisaje, presentan "actitudes" que los impulsan a realizar determinados movimientos, mientras que las personas de otro sector tienen "actitudes" que los llevan a realizar otros, asumiendo además que todas estas "actitudes" tienen "vida propia." Con un mínimo de sabiduría, se daría cuenta de que la clave para entender los movimientos de cada grupo está en el análisis del terreno.

Allí también está la clave para entender cómo un grupo adquiere autoridad, impone orden o alcanza la hegemonía. Ejercer el poder significa ser capaz de moldear el terreno. Supongamos que el grupo dominante quiere que todos los habitantes se muevan hacia el este, así que comienza a incendiar los bosques en el oeste. Misión cumplida: todos se mueve al este ¿Lo hacen porque comparten una convicción –una "actitud"– que glorifica las virtudes de los movimientos hacia el Este? No necesariamente. Lo único que necesitan el orden, la autoridad o la hegemonía para lograr su objetivo es que el interés de las masas en no quemarse vivas se intersecte con el interés del grupo dominante en que todos

se muevan hacia el Este. Si, como consecuencia, los movimientos hacia el Este pasan a formar parte de la rutina por la que las masas organizan sus vidas independientemente del grupo dominante, de manera tal que esos movimientos se incorporan a la rutina social, pronto surgirá un discurso que explique a las masas el significado del movimiento hacia el Este. Esa explicación será no un análisis sino una descripción. Y ese discurso no puede ni debe ser un duplicado del que sostiene el grupo dominante.

La ideología racial proveyó el medio para explicar la existencia de la esclavitud a personas cuyo terreno era una república fundada en doctrinas radicales de libertad e igualdad de derechos, y, lo cual es todavía más importante, una república cuyas doctrinas parecían representar con precisión un mundo en el que vivían todos excepto una minoría. Solo cuando la negación de la libertad se tornó una anomalía evidente incluso para el menos observador y reflexivo de los miembros de la sociedad euro-estadounidense, la ideología explicó la anomalía. Pero la esclavitud se mantuvo por cientos de años sin haber tenido a la raza como base de su racionalidad ideológica. La razón es simple. La raza explicaba por qué se podía negar a algunas personas lo que otras daban por sentado: específicamente, la libertad, un supuesto regalo autoevidente y natural de Dios. Pero el asunto es que no hubo nada que explicar hasta que la mayoría de las personas pudiera dar por sentado a la libertad, cosa que, en la época colonial, no podían hacer ni los sirvientes contratados ni los libertos sin voto. No hacía falta ninguna explicación radical en una sociedad en la que todos mantenían alguna relación heredada de subordinación hacia otra persona: el sirviente al patrón, el siervo al noble, el vasallo al señor, el señor al rey, y el rey al Rey de Reyes y Señor de Señores.

Por eso, no eran los afro-estadounidenses los que necesitaban una explicación racional; ellos no se inventaron a sí mismos como raza. Los euro-estadounidenses resolvieron la contradicción entre esclavitud y libertad definiendo a los afro-estadounidenses como raza; los afro-estadounidenses resolvieron la contradicción más directamente y abogaron por la abolición de la esclavitud. A partir de la era de las Revoluciones estadounidense, francesa y haitiana, reclamaron la libertad como derecho natural. No originaron la vasta literatura del siglo XIX que apuntaba a demostrar su inferioridad biológica y tampoco la aceptaron. El vocabulario puede ser muy engañoso. Tanto los estadounidenses descendientes de africanos como los euro-estadounidenses usaban las palabras que hoy denotan raza pero no las comprendían de la misma forma. Los afro-estadounidenses entendían que la razón por la que los blancos los esclavizaban era, como lo dijo Frederick Douglass, "no *el color* sino *el crimen.*"[38] A diferencia de los académicos actuales, no les preocupaba el uso de vocabulario racial para expresar su sentido de nacionalidad. Los soldados afro-estadounidenses que reclamaban en nombre de "Esta pobre nación de color" y de "nosotros, Pobre Nación de una raza de Color" no veían nada incongruente en el lenguaje.[39]

La ideología racial en su forma radicalizada típicamente estadounidense es esperable en una sociedad en la que la esclavitud se yergue como excepción a una libertad definida radicalmente, y tan naturalizada como lugar común que no se necesita un enorme esfuerzo de imaginación para darla por sentado. Es la ideología propia de una sociedad "libre" en la que los descendientes esclavizados de los africanos son una excepción anómala. No hay ninguna paradoja: es de perfecto sentido común. De hecho, me atrevo a ir más lejos. En los albores de la Revolución estadounidense,

[38] Frederick Douglass, *My Bondage and My Freedom*, New York 1969(orig. ed. 1855), p. 90.

[39] Sargint Wm. White et al. to Dear President, 3July 1866, document 333, and Capt. G.E. Stanford et al. to Mr. President and the Ceterry of War, 30 May 1866, document 341, in Ira Berlin, Joseph P. Reidy, and Leslie S. Rowland, *Freedom: A Documentary History of Emancipation, 1861–1867*, ser. 2, The Black Military Experience, Cambridge, 1982, pp. 764, 780.

la ideología racial cobró mayor importancia entre la burguesía libre de los estados del Norte, donde tanto la esclavitud como la presencia de afro-estadounidenses se estaban volviendo cada vez más excepcionales.[40] El paroxismo de violencia racial que sacudió al Sur durante los años subsiguientes a la emancipación representa la nacionalización de la raza, una ideología que describía mucho mejor a los burgueses del Norte que a los esclavos del Sur.

Para aquellos que vivían en la sociedad esclavista sureña durante su consolidación, la ideología racial radicalizada típicamente estadounidense no podía dar cuenta del panorama social con precisión. Allí la esclavitud no era la excepción minoritaria, sino el principio central de organización de la sociedad, y adjudicaba un espacio social determinado no solo a amos y esclavos sino también a la población negra libre[41] y a la mayoría blanca que no tenía esclavos. La inequidad no era un mal necesario solo tolerable para con los negros primitivos, ni su necesidad se derivaba de las ciencias biológicas (en el Sur, el racismo cientificista –así como el del sexismo cientificista– llegó a su apogeo *después* de la esclavitud y no durante ella).[42] La inequidad era un mandato de Dios, no de la ciencia, y se aplicaba no solo a las relaciones de amos y esclavos sino también a las que existían entre hombres y mujeres, y entre la *elite* de plantadores y la mayoría blanca que no tenía esclavos. La democracia y el gobierno de la mayoría no se encontraban entre las mayores aspiraciones de la clase plantadora.[43] De hecho, los

[40] Ralph Waldo Emerson es un excelente ejemplo de cómo la ideología racial puede volverse una doctrina racial detestable y pavorosamente sistemática en manos de un intelectual norteño de primera línea. Lewis P. Simpson prueba las ideas prejuiciosas de Emerson sobre los afro-estadounidenses con toda claridad y un análisis implacable. Para el caso, hace lo mismo en cuanto a los sureños blancos en *Mind and the American Civil War: A MeditationonLost Causes*, Baton Rouge, La. 1989, esp. pp. 52–57, 65–69, 72–73.

[41] Durante la década de 1850, el estado de Georgia sancionó un impuesto a la propiedad de $0.39 por cada esclavo y un impuesto por el derecho al voto de $5.00 para cada negro libre (para los blancos, el impuesto para votar era de $0.25 y solo se aplicaba a los hombres). Para las obligaciones anuales de mantenimiento de carreteras se requería de esclavos varones y hombres blancos de entre dieciséis y cuarenta y cinco años, mientras que para mujeres y hombres negros libres la edad iba de los quince a los sesenta. (Peter Wallenstein, *From Slave to New South: Public Policy in Nineteenth-Century* Georgia, Chapel Hill, N.C. 1987, pp. 41, 93.) En julio de 1861, un ciudadano blanco de Lynchburg, Virginia, se quejó frente a Jefferson Davis, presidente de la Confederación, acerca del "gran número de negros libres en esta ciudad," a los que catalogaba de "raza degradada e inútil," y una "clase que… es más que inútil" (John LenahamtoHon, Jeff. Davis, 15 July 1861, document 299, in Ira Berlin, Barbara J. Fields, Thavolia Glymph, Joseph P. Reidy, and Leslie S. Rowland, *Freedom: A Documentary History of Emancipation, 1861–1867*, series 1, volume 1, *The Destruction of Slavery*, Cambridge 1985, p. 760.). A los ojos de ese ciudadano y de la ley estatal de Georgia, los esclavos y los afro-descendientes libres no eran de la misma "raza", y ni la biología ni las tradiciones ni los prejuicios de color tenían nada que ver con eso. A diferencia de muchos académicos, tanto en palabras como en actos, los ciudadanos blancos de la sociedad esclavista no se dejaban engañar fácilmente por el lenguaje de la raza.

[42] Josiah C. Nott provocó una reacción hostil en otros sureños pro-esclavistas cuando expuso una teoría científica del racismo que parecía contradecir las escrituras. Véase Drew Gilpin Faust, *The Ideology of Slavery: Proslavery Thought in the Antebellum South, 1830–1860*, Baton Rouge, La. 1981, pp. 206–38; Gould, *The Mismeasure of man*, pp. 69–72. Para los argumentos de los blancos sureños a favor de la subordinación de las mujeresdurante y después de la esclavitud, véase Elizabeth Fox-Genovese, 'The Conservatism of Slaveholding Women: A Comparative Perspective', Porter L. Fortune Chancellor's Symposium on Southern History, University of Mississippi, 11–13, October 1989..

[43] Por ejemplo, la doctrina de John C. Calhoun sobre la "mayoría de concurrentes" estaba explícitamente diseñada para que, en el caso de que una mayoría anti-esclavista ganara el control del gobierno de los Estados Unidos, frustrar esa voluntad y garantizar el veto de la minoría esclavista sin importar cuán grande fuera la diferencia numérica. Véase el texto de Calhoun 'A Disquisi-tion on Government', ed. Richard K. Crallé, in *The Works of John C. Calhoun*, vol. 1, New York 1968. Muchos historiadores, adoptaron la terminología de George Fredrickson, y caracterizaron al Sur esclavista como una '*herrenvolk democracy'*. Es un concepto engañoso que no logra dar cuenta de las formas en las que la esclavitud restringía los derechos políticos de la mayoría blanca que no tenía esclavos. Un ejemplo obvio es la sobrerrepresentación de esclavistas que aseguraba la ley de los tres quintos en la constitución de

intelectuales orgánicos de la clase plantadora (que rivalizaban con Engels por la precisión con que dirigían la propaganda contra los sufrimientos de los trabajadores bajo el capitalismo industrial), se lamentaban de que los blancos pobres trabajadores de su propia sociedad no pudieran ingresar en el benevolente régimen de la esclavitud, al que llamaban por eufemismos sutiles tales como "contrato vitalicio sin restricción étnica" o "esclavitud en abstracto." Después de todo, no hubiera dado resultado, decirle a la mayoría blanca, armada y emancipada, que ellos también estarían mejor como esclavos.[44]

La raza hoy

La reticencia de los intelectuales pro-esclavistas que no llegaban a esta conclusión pública y abiertamente sirve para explicar por qué, hasta el día de hoy, los Estados Unidos no han podido desarrollar un conservadurismo político sólido, consistente y sincero. El único terreno histórico que podría haber nutrido una tradición de esas características –esto es, la sociedad esclavista del Sur– se contaminó por la necesidad de satisfacer las aspiraciones democráticas de una mayoría blanca acomodada, emancipada y armada. Hoy en día, solamente unos pocos autodenominados políticos conservadores de los Estados Unidos se atreven a argumentar (al menos en público) que la inequidad y la subordinación hereditarias tendrían que ser el destino de la mayoría. Al contrario, la mayoría de los que defienden la inequidad lo hace sobre la base de un liberalismo bastardo de libre mercado, y agregan a último momento un determinismo inconsistente de tipo racial, étnico o sexual.

Por otra parte, muchos de los que creen en la verdad y la justicia sucumben al determinismo biológico –la armadura del enemigo– cuando ven a su alrededor los desagradables signos de que el racismo sigue prosperando. Cansados de luchar, bajan los brazos y declaran que el racismo, si bien no está genéticamente programado, es una idea tan antigua y arraigada que ha cobrado "vida propia." Así, se acercan mucho más de lo que quieren a las posiciones a las que se oponen en apariencia. Aunque ahora esté mal visto atribuir una incapacidad biológica a quienes se designa como "raza", se acepta ampliamente la atribución de una incapacidad biológica –o su equivalente funcional– a los individuos probadamente racistas. En cualquier caso, los africanos y sus descendientes se transforman así en una categoría especial, apartada por la biología:

los Estados Unidos (replicada en la constitución de la Confederación). Otro ejemplo es el requerimiento del pago de un seguro (que iba de los $1000 a los $500.000) que reemplazaba las cualificaciones de propiedad para ocupar cargos oficiales en los distritos plantadores, lo cual aseguraba que los ciudadanos de origen humilde solo pudieran ejercer cargos públicos bajo el patronazgo de los acaudalados. Véase Steven Hahn, 'Capitalists All!', review of James Oakes, *The Ruling Race: A History of American Slaveholders*, in Reviews in American History 11, June 1983.

El término *democracia Herrenvolk* hace referencia a un "régimen que es democrático para la clase dominante y tiránico para los grupos subordinados" (…) El resultado es una curiosa combinación de un gobierno democrático y de valores igualitarios, con represión estatal, violencia callejera, y una ideología, justificada por la religión y la ciencia, de la desigualdad eterna de la humanidad". N. del T.

[44] Eugene D. Genovese desarrolló este argumento hace tiempo en su ensayo sobre George Fitzhugh, 'The Logical Outcome of the Slaveholders' Philosophy', en Genovese, *The World the Slaveholders Made: Two Essays in Interpretation*, New York 1969. Al principio, varios historiadores desecharon este argumento sobre la base de que Fitzhugh era una aberración fuera de serie, acusación que se repite aún hoy; por ejemplo George C. Rable, *Civil Wars: Women and the Crisis of Southern Nationalism*, Urbana, Ill. 1989, p. 291n. Trabajos posteriores han demostrado que, aunque es cierto que Fitzhugh era único en ciertos aspectos, no era raro en ese momento considerar que la sociedad esclavista era superior moralmente a la capitalista (o de "libre mercado," según su terminología), y no lo era, más allá de la nacionalidad o la ascendencia de los esclavos. Véase Drew Gilpin Faust, 'The Peculiar South Revisited: White Society, Culture, and Politics in the Antebellum Period, 1800–1860', in *Interpreting Southern History: Historiographical Essays in Honor of Sanford W. Higginbotham*, ed. John B. Boles and Evelyn Thomas Nolen, Baton Rouge, La. 1987, esp. pp. 102–105; Simpson, *Mind and the American Civil War*, pp. 30–32.

en un caso, la suya propia; en el otro, la de sus perseguidores.

Pero la raza no es biología ni una idea que la biología haya absorbido por herencia de Lamarck. Es ideología, y las ideologías no tienen vida propia. No se puede legarlas ni recibirlas en herencia: una doctrina, un nombre o una propiedad pueden legarse, pero no una ideología. Si la raza aún está vigente no se debe a que la hayamos heredado de nuestros antepasados del siglo XVII, ni XVIII ni XIX, sino a que la seguimos creando en la actualidad. David Brion Davis tuvo la honestidad y el coraje de sostener la perturbadora tesis de que durante la era de la Revolución estadounidense, los que se oponían a la esclavitud eran cómplices de quienes la favorecían, ya que contribuyeron a establecer la noción de raza y a explicarla. Debemos ser lo suficientemente valientes y sinceros, y admitir algo similar sobre nuestro propio tiempo y nuestras propias acciones.

Los que crean y recrean la raza en la actualidad no son solo la turba que mató a un joven afro-estadounidense en una calle de Brooklyn, o los que se unen al Klan o a la Orden Blanca. También lo hacen los académicos cuya invocación a "actitudes" con dinámica propia y errores trágicos asigna a los africanos y sus descendientes una categoría especial que los ubica en un mundo aparte, fuera de la Historia; una forma de *apartheid* intelectual no menos desagradable y opresiva que las que practican los bioracistas y los teoristas, a pesar de sus trampas beatas (por no decir mojigatas), y por la cual se espera que las víctimas estén agradecidas, como se esperaba de los antiguos esclavos. Son los académicos "liberales" y "progresistas" cuya versión de la raza reemplaza con vocablos neutrales como *diferencia* y *diversidad* a otros como *esclavitud, injusticia, opresión* y *explotación*, y desvía así la atención de cualquier cosa que se aparte de la historia neutral que denotan esas palabras. También lo hacen la Suprema Corte y los voceros de las medidas inclusivas de acción afirmativa, que no pueden promover o siquiera definir justicia sin reafirmar el prestigio y la autoridad de la raza. Esa reafirmación es algo que seguirán haciendo mientras el objetivo más radicalizado de la oposición política siga siendo la redistribución del desempleo, la pobreza y la injusticia, y no su abolición.

Entre quienes crean y re-crean la raza también se encuentra una joven que se reía por lo bajo con simpatía cuando su hijo de cuatro años, al preguntarle si su amiguito, sobre el que estaba contando una historia, era negro, respondió: "No, es marrón". La joven se reía benévolamente por la inocencia infantil tan tempranamente corrompida. Pero en toda su benevolencia, esa risa aceleraba la corrupción de cuya inexorabilidad ella se lamentaba, porque esa risa enseñó al pequeño que su descripción empírica era tierna pero inapropiada. Le repitió la verdad de que la descripción física sigue a la raza y no al revés y lo hizo de una manera definitiva, que los estereotipos jamás podrían conseguir. La raza renace todos los días en esos rituales pequeños, inocuos y constantemente repetidos, muchas veces, iniciados con buena fe. Tal es la tragedia y el carácter falible de la historia humana (o, dicho en otras palabras, su dialéctica).

Ninguna doctrina heredada del pasado podría mantener viva a la raza si no la reinventáramos y volviéramos a ritualizar constantemente para que se ajuste a nuestro terreno. Si la raza pervive, lo hace solo porque la seguimos creando y recreando en nuestra vida social, la seguimos verificando y, por lo tanto, seguimos necesitando un vocabulario social que nos permita construir sentido no sobre lo que hicieron nuestros antepasados sino sobre lo que nosotros elegimos hacer ahora.[45]