

El racismo científico del siglo XVIII y las estrategias de auto-representación: *La narrativa interesante de Olaudah Equiano*¹

Mar GALLEGO-DURÁN

Universidad de Huelva
mar@uhu.es

Recibido: 25/10/2010

Aceptado: 10/03/2011

RESUMEN

La narrativa interesante de Olaudah Equiano se presenta como un magnífico referente para las narraciones de esclavitud, porque responde a la controvertida imagen del africano como ser inferior promulgada por la incipiente “ciencia de las razas” del siglo XVIII, a la vez que desarrolla estrategias de auto-representación de gran importancia. Para analizar la narrativa, se centra la atención en tres aspectos fundamentales: en primer lugar, el ataque sistemático a la institución de la esclavitud desmintiendo los mitos o leyendas promovidos por la ideología racista basada en los principios del racismo científico; en segundo lugar, el uso del discurso religioso como uno de los discursos dominantes de la época para consolidar los argumentos en contra de la esclavitud, y, en tercer lugar, la creación de una serie de estrategias retóricas que facilitan la construcción de un yo narrativo fluido y multirracial.

Palabras clave: Abolicionismo, racismo científico, discurso religioso, masculinidad y auto-representación.

Eighteenth-century Scientific Racism and Self-representation Strategies: *Olaudah Equiano's Interesting Narrative*

ABSTRACT

Olaudah Equiano's *Interesting Narrative* is presented as an excellent reference for slave narratives, as it responds to the controversial image of Africans as inferior beings fostered by the incipient scientific racism in the eighteenth-century, while simultaneously developing significant self-representation strategies. To analyze the narrative, attention will be focused on three main aspects: firstly, the way in which the sustained attack on the slavery institution dismantles the myths and legends promoted by racist ideology based on scientific racism's tenets; secondly, the use of religious discourse as one of the most influential discourses to substantiate pro-abolition arguments; and thirdly, the fashioning of a series of rhetorical strategies that facilitate the construction of a fluid and multiracial narrative self.

Keywords: Abolitionism, scientific racism, religious discourse, masculinity and self-representation.

¹ Esta investigación ha sido financiada gracias al Ministerio de Ciencia e Innovación (Ref. FEM2010-18142).

En el contexto de la literatura norteamericana y afro-americana, las narraciones de esclavitud ocupan un lugar central puesto que responden a un doble desafío: por una parte, sirvieron para negar estereotipos racistas y negativos muy difundidos durante los siglos en los que reinó la “abominable institución” de la esclavitud; y por otra parte, eran el instrumento utilizado para representar a los esclavos y esclavas como seres humanos, pensantes y racionales. Esta segunda proposición puede sorprender hoy en el contexto del s. XXI, pero en el siglo ilustrado llegó a generar un importante debate tanto en Europa como en América. Fundamentalmente, estas narraciones eran producto de la propaganda abolicionista de la época, pero además se convirtieron en una fuente inagotable de conocimiento no sólo sobre la cruda realidad de la esclavitud, sino sobre la propia visión de los esclavos y esclavas que se auto-representaban en las obras. *La narrativa interesante de la vida de Olaudah Equiano o Gustavus Vassa, el africano* publicada en 1789 es un magnífico ejemplo de narrativa de esclavitud que se mantiene fiel a su fin abolicionista, mientras que nos presenta un esfuerzo consciente de auto-representación utilizando las convenciones al uso en aquella época.

Pero además, esta obra ofrece un interesante planteamiento que desestabiliza los límites entre subgéneros narrativos y que ha propiciado el modo en que la recepción crítica ha enfatizado algunos elementos narrativos más que otros, al ser descrita como autobiografía espiritual, pero también como libro de viajes,² obra picaresca, novela de aventuras, etc... Desde mi punto de vista, *La vida de Equiano* es una obra poliédrica que ha animado y sigue animando múltiples lecturas. Como señala Samantha Early:

Un hombre extremadamente inteligente y auto-instruido, Equiano era consciente de los múltiples discursos usados para debatir la esclavitud. Debido a sus experiencias tanto como esclavo como hombre libre, fue capaz de elegir selectivamente cuáles discursos manipularía. (1987: 5)³

Dentro de estos discursos podemos englobar, como hace Early, los discursos religiosos, económicos o políticos de la época que le tocó vivir, pero también el discurso colonial, e incluso el multicultural y el de relativismo cultural (sobre todo en la parte final del libro). Mi principal interés en este artículo es, sin embargo, traer a colación otro discurso que es fundamental y que subyace a muchos de estos otros discursos: el pseudo-científico, que no ha ocupado un papel demasiado relevante en los estudios al uso de la obra de Equiano.⁴

² En ese sentido, una interesante aportación la realiza Geraldine Murphy en “Olaudah Equiano, Accidental Tourist” (1994).

³ Todas las traducciones han sido realizadas por la autora del original en inglés.

⁴ Por ejemplo, Henry Louis Gates en la introducción a *Classic Slave Narratives* afirma que “los narradores negros esclavos intentaron criticar tanto a aquellos que los esclavizaban como el sistema metafísico diseñado para justificar su esclavitud” (1987: ix), pero sin entrar en más detalles.

Por tanto, antes de embarcarnos en la exploración del texto de Equiano propiamente, me gustaría señalar algunas cuestiones que se constituirán en el trasfondo ideológico y cultural de la creación de las narraciones de esclavitud en el siglo XVIII y de la obra de Equiano en concreto. El siglo de la Ilustración va a estar marcado por el pensamiento pseudo-científico sobre lo que se ha denominado como el primer “mito” o el concepto de raza que derivó en la llamada “ciencia de las razas” o racismo científico. Las raíces de dicho racismo siguen siendo objeto de discusión entre quienes sostienen que ya se pueden reconocer en la cultura greco-romana como explica Benjamín Isaac en *La invención del racismo en la antigüedad clásica* (2004), o quien considera que “hasta el siglo diecisiete las personas rechazaron sistemáticamente hacer lo que los racistas modernos hacen: identificar el color de piel y discriminar por esa razón” (Gier 1989: 5). Sin embargo, lo que sí es cierto es que en el siglo ilustrado se comienza a sentar las bases de dicho racismo científico desde diversas disciplinas como la antropología o la filosofía.

En el caso de la primera, esto se plasmó en las diferentes clasificaciones raciales como la de Linnaeus o, probablemente la más conocida, de Blumenbach. El biólogo sueco Charles Linnaeus afirma la jerarquía de organismos en su *Sistema General de la Naturaleza (General System of Nature)* publicado en 1735, con cuatro variaciones del Homo Sapiens: americana, asiática, africana y europea. Con el ideal de belleza física griega y la razón como factor diferenciador, el tipo europeo era el más civilizado y, por tanto, el más elevado puesto que era guiado por las costumbres, mientras que el africano se dejaba llevar por el “capricho” (Gould 1981: 35). Es cierto que Linnaeus no utilizó el concepto de raza en sí, pero, como resume Andrew Adams, “en esencia Linnaeus usa la taxonomía para asignar un montón de atributos negativos a gente no blanca, y cuando describe a la gente blanca usa sinónimos de agradable e inteligente” (1998: 2). También Johann Blumenbach publica en 1775 en Alemania su tesis *De generis humani varietate nativa (On the Natural Varieties of Mankind)* que tuvo un gran impacto,⁵ en la que afirma que hay cinco divisiones raciales: caucásica, mongol, etíope, americana y malasia; es decir, blanca, amarilla, negra, roja y marrón. Rápidamente, la división racial supuestamente neutra se convierte en una medida de la inteligencia y del grado de civilización de los pueblos (o falta de ambos), a pesar de las posteriores afirmaciones anti-racistas de Blumenbach.⁶

En el campo científico otras aportaciones como la de la poligenética van a tener también un fuerte eco en las teorías raciales de la época. En el siglo dieciocho había dos teorías que competían para explicar la diferencia racial: monogenismo (“nurture” o educación) y poligenismo (“nature” o naturaleza). Para la primera, todos los seres humanos procedían de un origen común pero las diferencias entre ellos se explicaban

⁵ La tesis de Blumenbach fue ampliada en tres ediciones seguidas y traducida a varios idiomas (Bitlloch 1996: 8).

⁶ Así Blumenbach afirmaría que los africanos no eran inferiores en “entendimiento y buenos talentos naturales y en capacidades mentales,” incluso ofreciendo una lista de africanos de renombre (citado en Pieterse 1992: 47).

por razones de geografía, clima y costumbres y, por tanto, abría la puerta a que todos los seres humanos pudieran alcanzar un grado de civilización parecido en las mismas condiciones. En la segunda, sin embargo, las diferencias estaban relacionadas con distintos orígenes biológicos y, como consecuencia, eran irremediables y permanentes (Nepomnyashchy 2006: 156-7).

Los proponentes de la primera ponían de ejemplo a africanos y africanas que habían conseguido ser notables al contar con una educación europea, tal era el caso de la poeta Phyllis Wheatley o del intelectual Francis Williams, de origen jamaicano, quien estudió en Cambridge bajo la tutela del duque de Montagu. El mismo Montagu definía así el objeto de su tutela: “para ver si un niño negro educado en un colegio inglés y luego en una universidad puede igualar en logros intelectuales a un joven blanco educado del mismo modo” (citado en Nepomnyashchy 2006: 157).

Por el contrario, la poligenética venía a reforzar la idea de que los hombres blancos con grandes cerebros eran los productos más elevados de la civilización y, siguiendo la rationale de la ilustración, todos los demás eran inferiores. Esta corriente fue inaugurada en 1684 por François Bernier, amigo de John Locke, quien habló de cuatro o cinco razas humanas, concluyendo que la negritud del africano era esencial mientras que la del hindú era accidental. Más tarde, en 1774, Edward Long, un físico inglés y administrador colonial en Jamaica, insistió en que los pueblos de origen africano “eran un orden más bajo de humanidad, probablemente ‘una especie diferente del mismo gen’” (citado en Hossain 2007: 1).⁷

En realidad, Bernier y Long estaban respondiendo a uno de los conceptos filosóficos más importantes que sería reintroducido en la Ilustración: el de la “gran cadena de los seres vivos,” una jerarquía de organismos encabezada por Dios y los ángeles, después el ser humano hasta llegar al más pequeño de los insectos, y que se convierte en “la frase sagrada del siglo dieciocho, que jugó un papel algo análogo al de la bendita palabra ‘evolución’ al final del siglo diecinueve” (Lovejoy 1976: 184).⁸ El problema lo planteaban aquellos organismos que no se integraban en la cadena y eran considerados eslabones perdidos. Por ello, en 1677 el doctor inglés William Petty anunció en un artículo para la Royal Society que el eslabón perdido eran los “salvajes,” que eran seres intermedios entre los hombres caucásicos y otros

⁷ Esta teoría se vería reforzada por los estudios de Pieter Camper que se popularizaron con la edición póstuma de una obra suya publicada por su hijo en 1791. Camper contribuyó de manera fundamental a este debate midiendo lo que denominó el “ángulo facial,” que demostraba que los africanos tenían el ángulo facial más pequeño y eran, pues, la especie humana más baja. A pesar de ello e irónicamente, Camper era un monogenista convencido y un oponente a la esclavitud que afirmó que “nosotros somos moros blancos, o más bien, somos en todo similares a los negros” (citado en Pieterse 1992: 46).

⁸ Atribuido a Platón, este concepto tiene una larga historia en la cosmovisión occidental. Para una descripción detallada del origen y evolución del término, ver el clásico *The Great Chain of Being* de Arthur Lovejoy (1976). Uno de los pocos comentarios que se realizan sobre la influencia de este concepto se puede encontrar en *The Signifying Monkey* de Henry Louis Gates, donde explica que “para 1750, la cadena había sido individualizada; la escala humana iba de ‘la más baja Hottentot’ . . . al ‘glorioso Milton y Newton’” (1988: 130).

organismos y que, por tanto, habían sido concebidos para servir a los blancos (citado en Hossain 2007: 1). Esta concepción sería reavivada por Linnaeus en el siglo XVIII para inaugurar el sistema jerárquico de las razas, y más tarde sería utilizada por las teorías evolucionistas del siglo XIX.

También en el plano filosófico Voltaire, aunque fue un firme oponente de la esclavitud como Rousseau, no se libró de prejuicios raciales llegando a argumentar que los negros eran una especie separada e inferior en su famoso *Diccionario filosófico* (*Dictionnaire philosophique portatif*, 1764):

Sus ojos redondos, sus narices rechonchas, y sus labios gruesos, la diferente configuración de sus orejas, sus cabezas de lana, y la medida de sus intelectos, crea una diferencia prodigiosa entre ellos y otras especies de hombre; lo que demuestra que ellos no deben esa diferencia a sus climas, es que los hombres y mujeres negros, siendo transportados a los países más fríos, continuamente producen animales de su misma especie. (citado en Nepomnyashchy 2006: 150)

A Voltaire seguirían otros pensadores tan influyentes como Immanuel Kant, quien también intentaría una clasificación de las razas en *Sobre las Diferentes Razas del Hombre* (*On the Different Races of Man*, 1775):⁹

No hay ninguna duda que las diferentes razas . . . difieren mucho unas de otras . . . en constitución, en aclimatación y en propensión a ciertas enfermedades. Sus características mentales son igualmente muy distintas; principalmente en sus facultades emocionales, pero parcialmente en las intelectuales. (capítulo VII)

Los motivos que nos llevan a estas afirmaciones a finales del siglo XVIII pueden ser muchos y muy variados. Martin Bernal en su controvertido libro *Atena negra: Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica* (*Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, primer volumen en 1987) entiende que el final del siglo dieciocho y principios del diecinueve es un periodo determinante para la definición y el desarrollo de la ideología racista que tendría plena vigencia en el diecinueve. Efectivamente, pues, la teorización sobre las razas venía a rellenar el hueco ideológico que explicaría por qué la raza negra era inferior y, por tanto, debía servir a la raza blanca, claramente abogando por una defensa explícita de las prácticas imperialistas de dominio del “Otro,” como la esclavitud y la colonización. Como afirma Robyn Broyles, “la autoridad de la ciencia estaba creciendo . . . y esta nueva autoridad se legitimaba demostrando la exactitud del orden social aceptado” (2008: 2). Por ello, el concepto social de esclavo adquirió un significado racial (Bittloch 1996: 2). Se estaba hablando del orden social, pero yo también añadiría, del orden político, moral y religioso de la época.

⁹ De hecho, Kant fue proclamado como el “fundador del concepto moderno de raza” por el antropólogo Wilhelm Mühlmann en 1967 (citado en Pieterse 1992: 47).

Y la literatura abolicionista debía romper moldes y contrarrestar el gran impacto de todas estas teorías en la conformación del universo del siglo XVIII. Por tanto, el énfasis principal de estas narraciones recaería en su propósito abolicionista por encima de cualquier otro. Dicho propósito abolicionista sería la premisa, el punto de partida que guiaría tanto la composición como la estructura interna de las obras y les concedería una serie de características comunes a todas ellas. En ese sentido, la obra de Equiano constituye, sin duda, un referente en las narraciones de esclavitud.¹⁰ En dicha obra voy a seleccionar tres ideas fundamentales para abordar el texto: en primer lugar, el ataque sistemático a la institución de la esclavitud desmintiendo los mitos o leyendas promovidos por la ideología esclavista y racista; en segundo lugar, el uso de los discursos dominantes de la época para consolidar los argumentos en contra de la esclavitud, poniendo como ejemplo el discurso religioso y, en tercer lugar, la creación de una serie de estrategias retóricas que se podían resumir en las estrategias de auto-representación empeñadas en la construcción del yo narrativo.

Todas estas ideas tenían como objetivo último presentar a las narraciones y a la escritura en general como un instrumento válido para adquirir libertad, pero también identidad y ciudadanía. En el siglo XVIII la escritura se consideraba como el requisito *sine qua non* se poseía la distinción de la civilización.¹¹ En ese sentido, Equiano nos ofrece no sólo su narración sino un importante volumen de cartas en las que establece sus cualidades como escritor, de quien se afirma que “habla demasiado inglés” (65), o más adelante, “demasiado buen inglés” (118), como muestra su gran dominio y riqueza de vocabulario que lo señalan como un hombre culto, ilustrado de su momento. Quizás más culto e ilustrado que la mayoría de los hombres blancos que lo rodean a lo largo de su accidentada vida. De hecho, desde muy temprano en la narración Equiano se las ingenia para aprender a leer y escribir, para lo que llega a conseguir que lo manden a la escuela y le enseñen el crucial arte de la escritura y lectura.¹²

Centrándonos en la narrativa, el ataque contra la institución de la esclavitud toma diversas formas en la obra de Equiano, pero claramente la impregna de principio a fin, desde la dedicatoria a la última página. Esta dedicatoria es en sí misma un claro ejemplo al ser dirigida a los miembros del parlamento:

¹⁰ Se publicó ininterrumpidamente hasta la década de 1830 con 19 ediciones y traducida a diferentes lenguas. Después volvió a editarse en 1969, pero no sería hasta su inclusión en la clásica antología de Henry Louis Gates *Classic Slave Narratives* en 1987 cuando volvería a suscitar gran interés por parte de la crítica anglo-norteamericana.

¹¹ Por ejemplo, saber escribir buenas cartas definidas como “pulcras, inteligentemente construidas, gramaticalmente correctas y deletreadas cuidadosamente” se consideraba “la marca de una persona de sustancia y reputación” (Norton 1979: 45).

¹² En la línea de muchas narraciones de esclavitud, en las que se detalla el proceso de aprendizaje de los rudimentos de la lectura y la escritura. Ver el caso emblemático de Frederick Douglass, especialmente el capítulo VI.

¡Que el Dios del cielo inspire vuestros corazones con una peculiar benevolencia en este importante día cuando la cuestión de la Abolición va a ser discutida, cuando millares, como consecuencia de vuestra determinación, deban buscar la Alegría o la Miseria! (3)

Aunque algún crítico haya dudado en el pasado de su intención abolicionista,¹³ la narración de Equiano rompe todas las limitaciones en un esfuerzo continuo por ganarse al público lector para su causa, además en un momento histórico de gran calado como sería la decisión del parlamento británico de prohibir la trata esclavista en 1792.¹⁴

Para ello, Equiano arremete contra la esclavitud con toda su artillería, comenzando valientemente por una comparación entre la esclavitud que tiene lugar en África y la llevada a cabo por los países europeos. Precisamente estas memorias de su infancia en África impulsó una sonada polémica,¹⁵ pero yo me uno a la crítica que considera que esta comparación demuestra una valentía sin precedentes en una época en la que hablar de África era invocar al “continente negro,” que simbolizaba todo lo oscuro y negativo fomentado por la incipiente ciencia de las razas, como se ha señalado con anterioridad. Desmintiendo estereotipos, Equiano explica en los primeros capítulos de la obra cómo existía esclavitud en las tribus africanas pero no tenía nada que ver con el modelo europeo:

A los prisioneros que no eran vendidos o redimidos se les retenía como esclavos: pero qué diferente era su condición de la de los esclavos en las Indias Occidentales! Con nosotros no hacían más trabajo que otros miembros de la comunidad, incluso que su dueño; su comida, ropa y alojamiento, casi el mismo que el de ellos, excepto que no se les permitía comer con aquellos que eran libres de nacimiento. (19)

En este contexto, Equiano va más allá y se atreve a señalar además que, aunque la costumbre de retener a personas en la esclavitud era bastante común entre las tribus africanas como motín de guerra, esta práctica se exagera con la llegada de los europeos: “Quizás se les incitaba a esto [a luchar y obtener prisioneros] por los

¹³ Raymond Hedin argumenta que en general en las narraciones de esclavitud del siglo dieciocho, “aunque los elementos anti-esclavistas aparecen en ellas, éstos no dominan” (1982: 633). Evidentemente, esta visión ha quedado ampliamente rebatida en la crítica más contemporánea y concretamente, en el caso de la narrativa de Equiano.

¹⁴ La trata de esclavos y esclavas fue finalmente prohibida por el parlamento británico en 1807, en 2007 se conmemoraron los doscientos años de su abolición.

¹⁵ La polémica se inicia en 1982 cuando S E Oguide plantea que muchos aspectos de la infancia de Equiano deben leerse como “ficción,” ya que se basan en impresiones que se pueden encontrar en libros de viajes europeos. De hecho, el propio Equiano deja claro que muchos aspectos están reflejados en la obra de Anthony Bezenet “Account of Guinea” (1792). Vincent Carretta en 1999 aviva dicha polémica cuando explica que existen pruebas fundadas de que Equiano había nacido en Carolina del Sur. Para mayor detalle sobre dicha polémica, una respuesta muy acertada a estas perspectivas se encuentra en “Negotiating Personal Identity and Cultural Memory in Olaudah Equiano’s *Interesting Narrative*” de Anthony Carrigan (2006).

comerciantes, quienes traían entre nosotros las mercancías europeas” (18), detallando a continuación el modo en que dichos comerciantes tentaban a los jefes de las tribus para obtener esclavos y esclavas y fomentaban batallas cruentas con poblaciones o estados vecinos a cambio de dichas mercancías.

Más aún, también en los primeros capítulos Equiano sigue demostrando su coraje al rechazar la acusación de falta de raciocinio en los pueblos africanos que ya hemos visto asociada a los condicionamientos ideológicos y pseudo-científicos de la época, basándose en otra comparación entre ellos y los ancestros europeos:

Dejad que el cultivado y altivo Europeo recuerde que sus ancestros eran una vez como los africanos, incivilizados e incluso bárbaros. ¿Los hizo la naturaleza inferiores a sus hijos? ¿Y deberían haberse convertido en esclavos también? Cada mente racional contesta: “No.” (24)

A continuación, Equiano relata sus vicisitudes en los seis o siete meses en los que permaneció como esclavo en África y cómo fue siempre tratado bien, incluso llegando a comer con los niños nacidos libres y, por ello, a considerar su estado casi de “bendición” (31).

Frente a ese estado de “bendición,” la visión que Equiano nos presenta de su vida en esclavitud cuando llega a las Indias Occidentales, concretamente a Barbados, y más tarde a América e Inglaterra marca un extremo contraste. Hay que destacar su primer encuentro con hombres blancos, a los que ve como “malos espíritus” (33) o salvajes (34) que creen que se lo van a comer.¹⁶ En estas descripciones del tratamiento de los esclavos y esclavas en el llamado “Middle Passage” (o travesía atlántica) y posteriormente, Equiano destaca siempre la correspondiente animalización que sufren tanto estas personas como sus dueños. Por ejemplo, en Barbados Equiano comenta el modo en que son tratados: “Nos condujeron inmediatamente al patio del comerciante, donde nos enjaularon juntos como tantas ovejas en el redil, sin consideración por el sexo o la edad” (37). No faltan como en cualquier narración de esclavitud las escenas de horror, de tormento, en las que Equiano describe la separación entre miembros de la familia, como le sucedió a él con su hermana (29), o los instrumentos de tortura utilizados (39), el castigo físico como inflingirles constantes palizas, o mutilaciones, o encierros en una caja (76) y tantas otras prácticas completamente inhumanas, etc...

Pero incluso más interesante es el sutil modo en que Equiano pasa del miedo, o absoluto terror hacia los blancos en su primer viaje en barco, a la admiración profunda, e incluso a la idealización de la superioridad de esos blancos, afirmando que casi se concibe ya como “un hombre inglés” (51). Como él mismo admite en la misma página, “Ya no los veía como espíritus, sino como hombres superiores a

¹⁶ Michael Wiley lleva a cabo una interesante lectura del motivo de canibalismo y la subversión que realiza Equiano en “Consuming Africa: Geography and Identity in Olaudah Equiano’s *Interesting Narrative*” (2005).

nosotros; y por tanto tenía el fuerte deseo de parecerme a ellos, de empaparme de su espíritu y de imitar sus maneras.” Es aquí donde innumerables críticos y críticas han planteado lo que Chinosole llamó en 1982 la “colonización mental” definida como “el precio que Equiano pagó por la privilegiada posición socio-económica que le permitió escribir y publicar una autobiografía en ese momento” (1982: 50). Sin embargo, estoy más de acuerdo con la perspectiva de Bozeman, quien matiza que quizás no se debiera de hablar del precio que Equiano estuvo obligado a pagar por sus privilegios, sino que “sería más exacto decir que él negoció por ellos” (2003: 64). Esta negociación conformará una de las piezas claves de la poliédrica visión que la obra de Equiano nos ofrece, sobre todo en la parte final de la narración cuando los indios a los que pretende convertir al cristianismo lo clasifican como un hombre blanco (154).

Además, el ataque sistemático de la esclavitud viene argumentado por el recurso al discurso religioso como uno de los discursos básicos y constitutivos de la ideología de la época. Desde el principio, Equiano lo utiliza convenientemente como estandarte en la lucha contra la esclavitud, como afirma cuando invoca al público: “¡Oh, vosotros, cristianos nominales! Debe un africano preguntar, no aprendistéis esto de vuestro Dios, que os dice, Haced a todos los hombres lo que os gustaría que os hicieran a vosotros!” (38). En esta cita Equiano además parafrasea a uno de los grandes reverendos de la época, George Whitefield,¹⁷ insertándose en una cosmovisión del mundo que es fundamentalmente “cristiana, retórica y colonial” como comenta Potkay (2001: 602). Estando de acuerdo con esta descripción proporcionada por Potkay y con su cuestionamiento de las afirmaciones de Aravamudan sobre una “adhesión nominal” de Equiano al cristianismo (1999: 239-40), no puedo si no disentir con el fondo del planteamiento de Potkay que rechaza las aportaciones de la crítica postcolonial y feminista a la relectura del estatus cristiano de Equiano. En el pasaje arriba citado es evidente no sólo el profundo conocimiento de Equiano sobre la Biblia y el cristianismo como ideología, sino además su profunda conciencia de la gran carga simbólica que posee el recurso al mandamiento de Jesús (que resume todos los demás mandamientos). En este caso, Equiano se detiene en dos de los grandes pilares del cristianismo: la castidad y la familia. De hecho, estas dos nociones son interdependientes, y su exploración consiente entrever la activación de un resorte ideológico que cuestiona de nuevo las teorías racistas y, también ahora, patriarcales.

En el caso de las esclavas negras, Equiano denuncia sin tapujos el abuso sexual constante al que son sometidas por parte de sus dueños, también calificados como depredadores, que causan “violentos estragos sobre la castidad de las esclavas” (74), incluso con chicas que no alcanzan los diez años de edad. Equiano recurre al férreo

¹⁷ George Whitefield fue uno de los líderes indiscutibles de la iglesia metodista en el llamado “el gran despertar,” un movimiento de reconstrucción de la iglesia en el siglo dieciocho que llevó a concentraciones de grandes masas a lo largo y ancho de América. Además, fue uno de los primeros predicadores que se dirigió específicamente a la población esclava. Para más información, ver *Preaching Politics: The Religious Rhetoric of George Whitefield and the Founding of a New Nation* de Jerome Mahaffey (2007).

código moral cristiano para incidir en la transgresión de las reglas que significa este abuso sexual que priva a las esclavas de su “virtud.” Me parece muy revelador el uso que hace Equiano precisamente de la virtud para plantear la hipocresía cristiana que niega sistemáticamente a las esclavas la pureza que, sin embargo, se elogia en las mujeres blancas. A esto hay que añadir que Equiano había descrito al inicio la moralidad de las mujeres africanas de forma laudatoria: “Nuestras mujeres eran . . . agraciadas, vigilantes y modestas hasta el grado de timidez; ni recuerdo nunca haber oído un ejemplo de incontinencia antes del matrimonio” (17). Con esto Equiano está subvirtiendo el estereotipo de excesiva sexualidad que la ideología racista de la época proyectaba sobre las esclavas. Y además lo hace en nombre de la “verdadera” religión, invocando de nuevo al público lector: “¿No es este pecado común y atroz bastante para atraer el juicio de Dios a las islas?” (78). Evidentemente, Equiano conoce perfectamente el discurso cristiano cuyo principal motor gira en torno al carácter moral, sobre todo de las mujeres, la preservación de la virginidad y la fidelidad dentro del matrimonio.

Este código moral entronca, pues, con la gran institución que se defiende desde el cristianismo y que constituye su base: la familia. También aquí Equiano tiene mucho que decir y denunciar, puesto que una de las consecuencias más terribles del sistema esclavista impuesto por la ideología racista es precisamente la destrucción de los vínculos familiares. Esto tiene que ver con la cruel separación de los diferentes miembros de la familia que son vendidos sin ninguna piedad por sus “dueños cristianos” (72), pero también con el modo en que los niños y niñas mulatos llegan a convertirse en víctimas del abuso y la degeneración más absolutas. Una ilustración odiosa de este tipo de prácticas se encuentra en un plantador francés que tenía “muchos mulatos trabajando en los campos como bestias de carga; y . . . éstos eran todos el producto de sus propios costados!” (79; énfasis del autor). De nuevo, en este ejemplo Equiano carga las tintas contra la disrupción de las “barreras de la virtud” y de cualquier principio ético que permitan que estos hechos sucedan en una nación supuestamente cristiana.

En oposición a esta moral corrupta que no puede ser enarbolada por un pueblo cristiano, Equiano insiste una y otra vez en la importancia de la verdadera cristiandad, y añade un componente más, la masculinidad. Para ello, utiliza un silogismo muy apropiado: “la denominación de salvajes y brutos más bien que la de cristianos y hombres” (78). La insistencia en un código de masculinidad que permita a los esclavos ser hombres también sirve para deconstruir toda una base ideológica racista que considera el color de la piel como el requisito *sine qua non* poder pertenecer a la categoría de “hombre.” Con ello, Equiano cuestiona claramente el contenido biologicista en el marco ideológico de la época y reivindica un código de masculinidad que englobe también al hombre africano. Y él se postula como el “cristiano negro” (64) o un “cristiano de primer orden” (133), un modelo de “hombre y hermano” como rezaba la medalla anti-esclavista de la época, demostrando que la verdadera cristiandad no tiene nada que ver con el color de la piel o la ascendencia africana, sino con la profesión de una fe basada en los principios transmitidos por la Biblia, uno de los libros emblemáticos para Equiano al que cita continuamente. Según

el propio autor, la Biblia le enseña que “la honestidad” es su principio más sagrado, por el que se rige toda su vida, y, gracias a ello, confía plenamente en los dictados de Dios.¹⁸ Con ello, Equiano se une a muchos otros autores y autoras de narraciones de esclavitud que marcan una drástica diferencia entre “la ‘verdadera’ cristiandad y la religión usada por los dueños para justificar el sistema esclavista y enseñarles obediencia” (Butterfield 1974: 15). Con el recurso al discurso cristiano preponderante en ese momento, Equiano demuestra conocer bien los fundamentos ideológicos que explican la sociedad de su tiempo.

Además, a través de la escritura Equiano consigue replantear la posición del esclavo y cuestionar su estatus de marginalidad.¹⁹ Como Gates comenta: “el esclavo, por definición, poseía como mucho un estatus liminal dentro de la comunidad humana. Leer y escribir era transgredir ese reino nebuloso de la liminalidad” (1988: 128).²⁰ La figura del esclavo o esclava se constituía, pues, en la ausencia, en la invisibilidad y la falta de voz. La escritura y la educación jugarían, pues, un papel fundamental para negar el legado racista en el siglo ilustrado y de ahí el empeño de Equiano por conseguir esa educación tan apreciada:

Vosotros los embrutecéis con azotes, y pensáis que es necesario mantenerlos en un estado de ignorancia; y todavía afirmáis que son incapaces de aprender; que sus mentes son como el suelo árido o indicáis que la cultura se perdería en ellos. (81)

Frente a ese embrutecimiento impuesto por la ideología dominante, Equiano narra la crónica de una nueva concepción del ser que niega la imagen negativa de los esclavos y esclavas redescubriendo su derecho a la humanidad y a la dignidad.

Para ello, Equiano recurre a estrategias retóricas fundamentales como la adopción de una doble o múltiple voz que le hace identificarse con su público blanco, a la vez que denuncia y condena las contradicciones ideológicas que sustentan al sistema esclavista. En ese sentido, los narradores esclavos poseen una “posición privilegiada” según Chinosole, que es en realidad una doble posición. Esta doble posición es lo que muchos críticos y críticas denominan la posición del pícaro (Gates, 1979: 81; Hedin 1982: 633; Piccinato 1994: 89), la del “ser transgresor” (Marren 1993: 95), o la del “trickster” o mediador (Samuels 1985: 65; Bozeman 2003: 61; Sabino 1999: 6). Pero yo iría un paso más allá: en la necesidad de mantener la atención de la audiencia Equiano realiza un triple salto mortal, puesto que utiliza las convenciones retóricas a su disposición para identificarse como casi un inglés cristiano de pro que “es

¹⁸ Equiano se confiesa predestinarian (predestineriano), y por tanto, creyente en la doctrina calvinista de la predestinación que, aunque deja espacio a la voluntad humana, entiende que dicha voluntad está atada por el pecado y sólo Dios salva al alma por la gracia (sola gratia), sin depender de las buenas obras realizadas.

¹⁹ Como ya he comentado con anterioridad en “Rewriting History: The Slave’s Point of View in *The Life of Olaudah Equiano*” (2000).

²⁰ Como también nos confirma William Andrews en su ya clásico *To Tell a Free Story* (1988).

casualmente” negro y africano, pero que también es, como Twagilimana argumenta, un “miembro de la comunidad” (1997: 52) de pleno derecho. Ya Chinosole nos advertía sobre la “tentación de sintonizar sólo con una de las voces de Equiano y silenciar las otras” (1982: 52), y Roxann Wheeler, más recientemente en 2001, nos vuelve a aconsejar sobre el peligro de “domesticar” a Equiano (2001: 621) para hacerle decir lo que queremos que diga.²¹ Es precisamente por ello que no debemos reducir o limitar la visión de la conexión de su autobiografía con la época y la ideología que tan bien conoció. Como sugiere Christopher Apap, este debate tiene que ver con una construcción de identidad basada en

una lectura binaria o bilateral de la raza e identidad condicionada no sólo por los modos en que los teóricos/as occidentales modernos han conceptualizado siempre la diferencia, sino por los discursos científicos y clasificatorios que son, como la narración de Equiano, parte del legado del siglo dieciocho. (2006: 7)

Por tanto, la narración de Equiano subraya la concepción de un ser fluido y múltiple, en la que subentran otras categorías realmente influyentes como son la clase social, la raza/etnicidad, la masculinidad, etc.... En todas ellas se enfatiza la necesidad de Equiano de utilizar múltiples voces y discursos. En el centro del debate, sin embargo, la construcción del yo narrativo, que “no sólo está reclamando identidad . . . sino que problematiza profundamente el concepto del ser como singular, estable y estático” (Carrigan 2006: 44). De hecho, problematiza el concepto de ser de la ilustración, que se basa en la estabilidad y en la jerarquía de todos los seres en la gran cadena, en la que cada uno de estos seres ocupa un lugar determinado “para la gloria de Dios.” Equiano desestabiliza ese concepto desde todos los ángulos posibles porque su posicionamiento representa una clara disrupción del orden socio-político, pero también del orden simbólico. En cuanto al orden socio-político, creo que éste es un aspecto realmente relevante, porque tiene que ver con lo que se ha venido a denominar el discurso económico sobre el que realmente se basaba la esclavitud (o la llamada lógica de “una emergente sociedad consumista” [Wiley 2005: 166]). De hecho, consigue pasar de mercancía a comerciante, como lo demuestran multitud de episodios a lo largo de la narración, y de ser desclasado a claro abogado de los valores de la clase media llegando a convertirse durante un tiempo en capataz de esclavos y esclavas. Como sugiere Bozeman, “Equiano . . . entiende que, mientras la raza será su constante, su nivel social es, hasta cierto punto, fluido” (2003: 68).

Pero, desde mi punto de vista, lo que subyace a éste y otros argumentos es precisamente la concepción de un ser que, negando el peso del legado pseudo-científico sobre la raza, es capaz de transgredir completamente el orden simbólico a través de la exposición de sus continuas contradicciones. Por una parte, es evidente

²¹ Y así Katalin Orban, siguiendo a Olney, señala que “los autores de narraciones de esclavitud tenían que poner el énfasis primario en uno de los discursos disponibles y sumergir los otros hasta cierto punto” (1993: 2).

que esa transgresión se debe al cuestionamiento integral de todo lo que dicho legado significa y que tiene que ver con las típicas dicotomías binarias en las que se configura el pensamiento judeo-cristiano: blanco-negro, bueno-malo, cristiano-pagano, etc... Al convertirse en un cristiano negro, Equiano ocupa un lugar híbrido e intersticial, pero profundamente poderoso y demolidor de las propias bases del siglo ilustrado.²² Aquí afloran los conceptos de doble conciencia de DuBois,²³ pero quizás en la línea más actual de múltiple conciencia y de múltiples discriminaciones, en los que confluyen las estrategias a nivel individual y colectivo. En ese sentido, la perspectiva bicultural basada en el uso de sus dos nombres –Olaudah Equiano y Gustavus Vassa- debe ser trascendida en aras de una identidad mucho más matizada y abierta.

Se ha escrito mucho sobre la falta de consenso sobre la identidad cultural de Equiano y recientemente se ha puesto especial empeño en demostrar el modo en que sus valores procedentes de la tribu Igbo en que se crió no sólo son puestos en valor por Equiano constantemente en la narración como ya he comentado al principio, sino que además son “consistentes con la cosmovisión anglo-cristiana” (Sabino 1999: 5; Orban 1993: 3).²⁴ Pero desde mi punto de vista, no es precisamente la consistencia de valores o no la que otorga una determinada identidad cultural a Equiano, sino su propia conciencia de la diferencia y de la construcción de esa diferencia como integrante esencial del proyecto ilustrado.

Estoy de acuerdo con Apap en que hay varios momentos reveladores de dicha conciencia, especialmente en sus encuentros con “otros” a lo largo de sus viajes en la segunda parte del libro, sobre todo con los nativos americanos. Estos encuentros son también importantes porque vuelven a cuestionar las jerarquías raciales del momento, ya que los nativo-americanos terminan siendo igualados y, a veces, elevados por encima de los blancos. Hay varios episodios en los que esto se hace especialmente evidente: cuando Equiano intenta convertir a un príncipe indio al cristianismo, pero no lo consigue y éste lo termina denominando “blanco” (154); y otro cuando vive con los indios en la costa Mosquito y los describe como polígamos, eso sí, pero sin signos de incontinencia, tremendamente honestos (156), y también como una nación donde se celebraba con música y danzas como en África (158). Por tanto, nos encontramos

²² Desde sus orígenes antropológicos el ser liminal parece estar dotado de cierto poder como señaló Arnold Van Gennep en su estudio clásico *The Rites of Passage* (1909), pero plenamente desarrolló Victor Turner en *The Ritual Process* (1969). En los estudios sobre liminalidad y literatura, Isabel Soto también argumenta sobre la importancia de la liminalidad y el concepto de “threshold” o dintel (2000: 7), que ofrece una visión más sugerente del poder de las posiciones en los intersticios. Evidentemente, esta visión adquiere particular sentido cuando hablamos de los esclavos y esclavas que ocupaban lugares marginales en la sociedad de su época, y precisamente por ello, profundamente innovadores o transformadores como demuestra el caso de Equiano.

²³ En su celebrada obra *The Souls of Black Folk* de W. E. B. DuBois, especialmente el primer capítulo.

²⁴ Estos valores son resumidos por Mullin en competitividad, individualismo, conciencia del status, anti-autoridad, pragmatismo y visión comercial (citado en Sabino 1999:5).

de nuevo con una celebración de la diferencia y de la hermandad que llega a su punto álgido cuando debe escapar de su capitán que lo está maltratando (lo cuelga en el barco), y es ayudado por los indios que “se comportaron conmigo más como cristianos que esos blancos con los que estuve la noche pasada” (162). Como comenta Apap, este episodio demuestra que la posición de Equiano “es todavía decididamente precaria pues se basa en las jerarquías raciales y sociales” (2006: 14). Esa precariedad, sin embargo, está fundada en el cuestionamiento de dichas jerarquías, puesto que Equiano enarbola la causa multirracial al final de la narración.

Mientras que habíamos observado el modo en que Equiano se transformaba de esclavo y mercancía a hombre, a su “propio dueño” como él mismo dice (101), y a hombre blanco e inglés en la primera parte de la narración, en esta segunda parte asistimos al progresivo desencanto con esa identificación identitaria cuanto mayor son sus desencuentros como hombre libre y más firmes son sus convicciones religiosas. En sus encuentros con lo que él denomina “la gente no convertida,” Equiano va delineando un camino diverso de la convencional integración. Es cierto que sigue las reglas del sistema, pero ya no demuestra el entusiasmo y enamoramiento de su época de descubrimiento del universo ilustrado. De hecho, casi al final del texto se define como un “oscuro africano” (174) en la controversia sobre su papel de comisario en Sierra Leona, volviendo a su primera descripción de sí mismo como un “individuo privado y oscuro, y un extraño” (11), pero con una vuelta de tuerca más. Pero no creo que sea sólo por su interés en “reapropiar su africanidad” como promulga Wiley (2005: 178), sino que es una estrategia utilizada por Equiano de forma consistente para señalar la diferencia como consustancial al propio modelo de civilización que termina deconstruyendo. Como afirma Paul Lovejoy, “él abrazó su nacimiento africano . . . pero finalmente se comprometió con una sociedad multirracial, como se evidenció en su matrimonio” (2006: 339).²⁵

Por tanto, su propia travesía o trayectoria vital termina persuadiendo a Equiano de la necesidad de seguir visibilizando las diferencias para poder así construir una visión alternativa del universo ilustrado. Su narración indica, pues, una crítica implícita, y a veces bastante explícita, de la sociedad ilustrada en la que le tocó vivir, y de la ideología que la sustenta, especialmente con referencia a los planteamientos científicos y clasificatorios de la época. Dicha crítica se dirige a los pilares de un sistema esclavista que está en abierta contradicción con una concepción de “verdadera cristiandad” que Equiano defiende, pero también opuesta a una visión que explora los límites del mundo conocido expandiéndolos y abogando por una concepción multirracial del mismo.

²⁵ Equiano se casó con Susannah Cullen de Cambridgeshire en 1792 y tuvo dos hijas con ella. Este casamiento mixto sería anticipado en la narrativa por la descripción de una familia mulata (167).

REFERENCIAS

- Adams, Andrew (1998). "‘Scientific’ Racism only a Theory." <http://media.www.gcsunade.com/media/storage/paper299/news/2007/11/01/Opinion/scientific.Racism.Only.A.Theory-3072815.shtml>. (17/09/08).
- Andrews, William L. (1988). *To Tell a Free Story*. Urbana: University of Illinois Press.
- Apap, Christopher (2006). "Caught between Two Opinions: Africans, Europeans, and Indians in Olaudah Equiano's *Interesting Narrative*." *Comparative American Studies* 4.1: 5-24.
- Aravamudan, Srinivas (1999). *Tropicopolitans: Colonialism and Agency, 1688-1804*. Durham: Duke University Press.
- Bernal, Martin (1987). *Black Athena: the Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol 1: The Fabrication of Ancient Greece*. Chapel Hill: Rutgers University Press.
- Bitloch, Eduardo (1996). "Ciencia, Raza y Racismo en el Siglo XVIII." *Ciencia Hoy* 6.33. <http://www.cienciahoy.org.ar> (02/11/08).
- Broyles, Robin (2008). "Science and Race: Justifications and Constructions." <http://www.geocities.com/gingko100/racism.html> (17/09/08).
- Bozeman, Ferry (2003). "Interstices, Hybridity, and Identity: Olaudah Equiano and the Discourse of the African Slave Trade." *Studies in the Literary Imagination* 36.2 (Fall): 61-70.
- Butterfield, Stephen (1974). *Black Autobiography in America*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Carrigan, Anthony (2006). "Negotiating Personal Identity and Cultural Memory in Olaudah Equiano's *Interesting Narrative*." *Wasafiri* 21.2 (July): 42-47.
- Chinosole (1982). "Tryin' to Get Over: Narrative Posture in Equiano's Autobiography." *The Art of Slave Narrative*. Eds. John Sekora and Darwin T. Turner. Western Illinois Press. 45-54.
- DuBois, W. E. B. (1989). *Souls of Black Folk*. 1903. New York: Bantam.
- Early, Samantha (2003). "Writing from the Center or the Margins? Olaudah Equiano's Writing Life Reassessed." *African Studies Review* 46.3 (December): 1-16.
- Gallego, Mar (2000). "Rewriting History: The Slave's Point of View in *The Life of Olaudah Equiano*." *Revista de Estudios Norteamericanos* 7: 141-151.
- Gates, Henry Louis Gates, Jr. (1987). *The Classic Slave Narratives*. New York: Penguin.
- (1988). *The Signifying Monkey*. New York: Oxford University Press.
- (1979). "Binary Oppositions in Chapter One of 'Narrative of the Life of Frederick Douglass, Written by Himself'." *Afro-American Literature*. Ed. Dexter Fisher and Robert Stepto. New York: MLA. 212-232.
- Gier, Nicholas (1989). "The Color of Sin/The Color of Skin: Ancient Color Blindness and the Philosophical Origins of Modern Racism." *Journal of Religious Thought* 16.1 (Summer-Fall): 42-52.

- Gould, Stephen Jay (1981). *The Mismeasure of Man*. New York: W. W. Norton & Company.
- Hedin, Raymond (1982). "The American Slave Narrative: The Justification of the Picaro." *American Literature* 53.4 (January): 630-646.
- Hossain, Shah Ashna (2007). "'Scientific Racism' in Enlightened Europe: Linneaus, Darwin, and Galton." <http://serendip.brynmawr.edu/exchange/node/1852> (17/09/08).
- Isaac, Benjamin (2004). *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton: Princeton University Press.
- Lovejoy, Arthur (1976). *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lovejoy, Paul (2006). "Autobiography and Memory: Gustavus Vassa, alias Olaudah Equiano, the African." *Slavery and Abolition* 27.3 (December): 317-347.
- Mahaffey, Jerome (2007). *Preaching Politics: The Religious Rhetoric of George Whitefield and the Founding of a New Nation*. Waco: Baylor University Press.
- Marren, Susan (1993). "Between Slavery and Freedom: The Transgressive Self in Olaudah Equiano's Autobiography." *PMLA* 108.1: 94-103.
- Murphy, Geraldine (1994). "Olaudah Equiano, Accidental Tourist." *Eighteenth-Century Studies* 27.4: 551-68.
- Nepomnyashchy, Catharine (2006). "The Telltale Black Baby, or Why Pushkin Began The Blackamoor of Peter the Great but Didn't Finish It." Nepomnyashchy, Catharine, Nicole Svobodny y Ludmilla Trigos, ed. *Under the Sky of my Africa. Alexander Pushkin and Blackness*. Evanston: Northwestern University Press.
- Norton, Mary Beth (1979). "The Myth of the Golden Age." *Women of America. A History*. Eds. Carol Berkin and Mary Beth Norton. Boston: Houghton Mifflin Co. 37-47.
- Orban, Katalin (1993). "Dominant and Submerged Discourses in *The Life of Olaudah Equiano or Gustavus Vassa*." *African American Review*. <http://findarticles.com> (6/10/08).
- Pieterse, Jan Nederveen (1992). *White on Black*. New Haven and London: Yale University Press.
- Piccinato, Stefania (1994). "The Slave Narrative and the Picaresque Novel." *The Black Columbiad*. Eds. Werner Sollors and Maria Diedrich. Cambridge: Harvard University Press. 88-98.
- Potkay, Adam (2001). "History, Oratory, and God in Equiano's *Interesting Narrative*." *Eighteenth-Century Studies* 34.4: 601-624.
- Sabino, Robin (1999). "The Path not Taken: Cultural Identity in *The Interesting Life of Olaudah Equiano*." *MELUS* (Spring). <http://findarticles.com> (6/10/08).
- Samuels, Wilfred (1985). "Disguised Voice in *The Interesting Narrative of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African*." *Black American Literature Forum* 19.2 (Summer): 64-69.
- Soto, Isabel, ed. (2000). *A Place that is not a Place*. Madrid: The Gateway Press.
- Turner, Victor (1977). *The Ritual Process*. 1969. Ithaca: Cornell University Press.

- Twagilimana, Aimable (1997). *Race and Gender in the Making of an African American Literary Tradition*. New York: Garland.
- Van Gennep, Arnold (1960). *The Rites of Passage*. 1909. Chicago: the University of Chicago Press.
- Wheeler, Roxann (2001). "Domesticating Equiano's *Interesting Narrative*." *Eighteenth-Century Studies* 34.4: 620-624.
- Wiley, Michael (2005). "Consuming Africa: Geography and Identity in Olaudah Equiano's *Interesting Narrative*." *Studies in Romanticism* 44.2: 165-79.