

RACIALIZACIÓN, ALTERIDAD Y POLÍTICA DE LA MIRADA EN ARGENTINA: UNA APROXIMACIÓN DESDE LA SOCIOLOGÍA DE LAS SENSIBILIDADES

Racialization, otherness and the politics of gaze in Argentina: An approach from the sociology of sensibilities

Ana Lucía Cervio¹

Resumen

Este artículo efectúa una reflexión crítica sobre la producción y reproducción de las formaciones de alteridad que han tenido lugar en Argentina desde el surgimiento del Estado-Nación hasta la actualidad. Desde una sociología de las sensibilidades, y con base en una estrategia documental, se indagan las tensiones y transformaciones que han confluído sobre la categoría "negro", en tanto *locus* privilegiado de los procesos de subalternización en el país. Para alcanzar dicho objetivo, primero, se sistematizan algunas estrategias de "invisibilización" de la población afrodescendiente que han operado a nivel nacional. En segundo lugar, se aborda el proceso de "negrificación" de la alteridad como parte de las políticas de las sensibilidades, ofreciendo un conjunto de reflexiones en torno a la "política de la mirada" como nodo analítico para observar las prácticas de racialización actuales. Se concluye que, desde el siglo XIX, en Argentina ha operado un continuo y complejo proceso de racialización de la alteridad que, en clara conexión con la clase, ha hecho de la *extinción* de la negritud, primero, y de su *subalternización generalizada*, después, características propias de las "humanidades excedentes" que perpetúan la matriz de la explotación y el dominio colonial en pleno siglo XXI.

Palabras clave: Alteridad; Negrificación; Políticas de las sensibilidades; Política de la mirada; Racialización.

Abstract

This article critically reflects upon the production and reproduction of the formations of otherness in Argentina from the emergence of the Nation-State to the present day. Based on the sociology of sensibilities, and on a documentary strategy, the tensions and transformations that have converged in the category "black," which is defined as the privileged *locus* of the processes of subalternization in the country, are analyzed. To achieve this objective, first, some strategies of "invisibility" of the Afro-descendant population on a national level are systematized. Secondly, the article studies the process of "negrification" of otherness as part of the politics of sensibilities, and reflects upon the "politics of the gaze" as an analytical key to observe current practices of racialization. The conclusion suggests that since the 19th century Argentina has witnessed a constant and complex process of the racialization of otherness that, coupled with class, has defined "superfluous humanities" concerning the *extinction* of blackness, first, and its *widespread subalternization*, second, reproducing the pattern of colonial dominion and exploitation even well into the 21st Century.

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA). E-mail: anacervio@hotmail.com

Keywords: Otherness; Negrification; Politics of sensibilities; Politics of the gaze; Racialization.

Introducción

¿Por qué no hay negros y negras en Argentina? Es una pregunta que desde hace tiempo circula en el imaginario colectivo local. La misma ha propiciado la emergencia de argumentos de dudosa procedencia que explicarían la “desaparición” de todo rastro africano del país, confiriendo a tal disipación un carácter de realidad “objetiva”, “estable”.

En Argentina, como en el resto de los países de la región, la presencia de africanos y africanas es consecuencia de la trata y el comercio esclavista transatlántico que se sucedió entre los siglos XVI y XIX, con una evidente intensificación durante el periodo de la colonización europea.² No obstante, diversos estudios historiográficos y antropológicos denunciaron una aguda subestimación del “componente” africano en la vida social y cultural argentina; aspecto que, según dichas fuentes, responde al proyecto de una Nación “racialmente blanca y culturalmente europea” promovido por la llamada “Generación del Ochenta”.³

La narrativa de la “blanquitud” y la promoción de la inmigración europea como política de Estado fueron dos grandes pilares del “mito de origen” de la Nación Argentina (SEGATO, 2007; ADAMOVSKY, 2012). En su operación, tal narrativa ponía como condición para el acceso a la ciudadanía abandonar todo tipo de reivindicación étnico-racial, lo que se tradujo en una doble negación: la proveniente del Estado y la propiciada por los propios afrodescendientes, quienes comenzaron a elaborar estrategias de “blanqueamiento” para lograr ser reconocidos como “nacionales”. Este escenario produjo la progresiva dislocación del colectivo afrodescendiente, relegando práctica y simbólicamente la presencia de esta población hacia el ámbito de “una alteridad pre-histórica, es decir, una alteridad que no incidía en el desarrollo histórico del país por estar desaparecida” (LAMBORGHINI; GELER; GUZMÁN, 2017, p. 70).

² El comercio de esclavos que pobló el territorio americano durante el periodo mencionado provocó la diáspora involuntaria más grande de la historia, responsable del traslado de entre 10 y 11 millones de personas. Distintos estudios coinciden que, de ese total, entre el 50% y 60% de las personas fueron obligadas a desembarcar en América Latina (BORUCKI; ELTIS; WHEAT, 2015; KLEIN, 2010).

³ Élite política e intelectual que dominó en el país entre 1880 y 1916.

Algunos especialistas sostienen que la casi nula atención que la academia dedicó a la temática contribuyó, en gran medida, con la invisibilización de las huellas africanas, que demandaba el proyecto de “blanqueamiento argentino” (FRIGERIO, 2008; GELER, 2016). En este contexto, las pocas investigaciones que se ocuparon de esta cuestión durante el siglo XX desestimaron el mestizaje y asumieron la desaparición de los negros y negras como punto de partida “incuestionable”. Será recién con la traducción al español del libro *Los afroargentinos de Buenos Aires*, del historiador norteamericano Reid Andrews (1989), cuando se ponga en entredicho el supuesto de la “desaparición” y comiencen a abrirse nuevas preguntas que supondrán la elaboración de renovadas estrategias teóricas y metodológicas para el abordaje de la temática.

Este artículo se propone efectuar una reflexión crítica sobre la producción y reproducción de las formaciones de alteridad que han tenido lugar en Argentina desde el surgimiento del Estado-Nación hasta la actualidad. Desde una sociología de las sensibilidades, y con base en una estrategia documental, se indagan las tensiones y transformaciones que han confluído sobre la categoría “negro”, en tanto *locus* privilegiado de los procesos de subalternización en el país. Para alcanzar dicho objetivo, primero, se sistematizan algunas estrategias de “invisibilización” de la población afrodescendiente que han operado a nivel nacional, y que han contribuido en gran medida con la dinámica de erosión /dilución de la alteridad racial que se origina en 1880. Seguidamente, se aborda el proceso de “negrificación” de la alteridad como parte de las políticas de las sensibilidades, ofreciendo un conjunto de reflexiones en torno a la “política de la mirada” como nodo analítico indispensable para observar las prácticas de racialización actuales. Finalmente, se concluye presentando algunas analíticas sobre la política de la mirada en sus articulaciones con los procesos de racialización y negrificación de la alteridad que operan en la sociedad contemporánea.

La invisibilización de afrodescendientes como política de la sensibilidad nacional

La construcción de los Estados-Nación se produjo de manera diferencial en cada uno de los países latinoamericanos. En el caso de

Argentina, la producción, circulación y legitimación de la narrativa de la “blanquitud” como marca de origen de su población fue un componente central del proyecto “civilizatorio” del capitalismo que se desplegó a escala local.

El nacimiento de la Nación supuso un concreto proceso de “borramiento” de las poblaciones que no “encajaban” en el ideario de base, fundamentalmente, africanidades y pueblos originarios. En este sentido, se impone recordar que Argentina se independiza formalmente de España en 1816, sin embargo, será recién en 1853 – con la sanción de la primera Constitución Nacional – cuando se declare la abolición de la esclavitud. Transcurrieron casi cuatro décadas de vida independiente con esclavos y esclavas en el territorio, lo que ilustra el montaje de racismo, violencia y discriminación sobre el que se asentó el proyecto fundacional, con evidentes consecuencias sociales, políticas y culturales para el de-venir del Estado-Nación.

La invisibilización de negros y negras se concretó por múltiples vías. La promoción sistemática de la inmigración europea,⁴ el negacionismo historiográfico y la manipulación de la variable racial en los registros estadísticos son, al menos, tres de las principales operatorias que confluyeron en la construcción del “gran mito” de la Argentina como una tierra “blanca y europea” (ALBERTO; ELENA, 2016; BARBERO, 2020).

Un repaso por los primeros censos de la Ciudad de Buenos Aires constituye un buen ejercicio para mostrar la “sutil” desaparición de afrodescendientes operada en el país, comenzando por su “exterminio” estadístico. En efecto, tal como se muestra en la Figura 1, entre 1838 y 1887 la población negra se redujo en casi 7 mil personas y pasó de representar un 26.1% del total de la ciudad, en 1838, a tan sólo un 1.8%, en 1887.

⁴ El Artículo 25 de la Constitución Nacional Argentina dicta: *“El Gobierno federal fomentará la inmigración europea; y no podrá restringir, limitar ni gravar con impuesto alguno la entrada en el territorio argentino de los extranjeros que traigan por objeto labrar la tierra, mejorar las industrias, e introducir y enseñar las ciencias y las artes”*. Este arreglo constitucional implicó la creación de diferentes incentivos y mecanismos de promoción de la inmigración europea como política de Estado para el “mejoramiento poblacional”. En otros términos, para que el proyecto de “blanqueamiento” nacional tuviera “éxito” debía adquirir carácter constitucional. A pesar de que este artículo data de 1853 y que la Carta Magna ha sido reformada en seis oportunidades (1860, 1866, 1898, 1949, 1957 y 1994), hasta el momento ninguna reforma alcanzó al Artículo 25.

FIGURA 1 – RESULTADOS DE OCHO CENSOS DE LA CIUDAD DE BUENOS AIRES, 1778 – 1887.

Año	Blancos	Indios o Mestizos	Afro-argentinos	No especificados	Total	% Afro-argentinos
1778	16.023	1.104	7.235	-	24.363	29,7
1806	15.078	347	6.650	3.329	25.404	30,1
1810	22.793	150	9.615	-	32.558	29,5
1822	40.616	1.115	13.685	-	55.416	24,7
1827	34.067	152	8.321	-	42.540	19,5
1836	42.445	-	14.906	6.684	63.035	26,0
1838	42.312	-	14.928	5.717	62.957	26,1
1887	425.370	-	8.005	-	433.375	1,8

Fuente: Extraído de REID ANDREWS, 1989, p. 81.

Fuente: extraído de REID ANDREWS, 1989, p. 81.

Tradicionalmente, se considera que fue en la segunda mitad del siglo XIX cuando se habría producido la “desaparición” de afrodescendientes. Como consecuencia, comenzaron a circular distintas conjeturas para dar cuenta del fenómeno. Reid Andrews (1989) expone (y refuta) cuatro hipótesis que, además de ser funcionales al proyecto de Estado-Nación que comienza a gestarse en el siglo XIX, persisten fuertemente arraigadas en el sentido común.

La primera hipótesis refiere a la muerte de afroargentinos en las guerras por la independencia y en las luchas civiles que se suceden durante el siglo XIX. El segundo supuesto, muy vinculado con el anterior, encuentra una explicación en el mestizaje producido como consecuencia de las muertes masivas de varones negros en conflictos bélicos. En tercer lugar, surge la versión de la desaparición de la población negra como consecuencia de las bajas tasas de natalidad y los elevados índices de mortalidad registrados en Buenos Aires tras la epidemia de fiebre amarilla que se produce en 1871. Finalmente, el cuarto argumento aceptado y reproducido por el sentido común nacional se centra en la caída del comercio de esclavos. Como tal, esta versión sostiene que la abolición del tráfico y la Ley de Libertad de Vientres, sancionada en 1813, fueron disposiciones legales que produjeron el cese de la importación de esclavos africanos en gran escala; aspecto que constituyó un

obstáculo para “compensar” la alta mortalidad de negros y negras registrada en el país.

Con el objetivo de someter a prueba dichas conjeturas, Reid Andrews inicia su investigación en Buenos Aires, valiéndose de documentación disponible en archivos y bibliotecas. Concluye que tanto los efectos de la fiebre amarilla como las muertes en guerras y luchas civiles han sido sobredimensionados como factores explicativos.

En efecto, las estadísticas examinadas por el citado historiador no muestran un mayor índice de mortandad de “gente de color” como consecuencia de la epidemia de fiebre amarilla, la cual, además, sólo tuvo lugar en la ciudad de Buenos Aires y, por lo tanto, no “explicaría” la supuesta extinción de negros y negras en otras regiones del país. En adición, el autor muestra que las “bajas” en los ejércitos respondieron más a desertiones que a la mortandad de los soldados. Asimismo, la inusitada vivacidad que registran los periódicos y asociaciones negras – particularmente durante el periodo 1873-1882 – es otra prueba puesta en juego por Reid Andrews que desmentiría cualquier noción de “desaparición” de las y los afroargentinos. Finalmente, para rebatir (por improbables) las hipótesis arriba mencionadas, el autor deja en evidencia que hacia fines del siglo XIX las organizaciones afroporteñas se ocupaban de diversos temas generales y específicos que afectaban a la vida cotidiana, y que en sus publicaciones periódicas se mostraban más preocupadas por la pobreza y las precarias condiciones de vida de la comunidad que por su “alarmante” disminución demográfica.

Para explicar el “desajuste” entre los datos censales y la información ofrecida por los archivos de la época, Reid Andrews sugiere que – aun teniendo en cuenta el aumento exponencial de la población europea en la ciudad⁵ – los afroargentinos fueron sub-representados en el censo de 1887.

Junto con esta consideración, el autor afirma que a partir de 1816 comienza a popularizarse el empleo de la categoría “trigueño” en los registros censales, particularmente en las prisiones, en el Ejército y en la

⁵ Resultado de las inmigraciones europeas que se promovieron como parte de una política general de “mejoramiento de la raza” desde mediados del siglo XIX (BARBERO, 2020; BASTIA; VOM HAU, 2014).

administración pública de la ciudad de Buenos Aires. De raíz, se trata de una categoría ambigua e incierta: designa a una persona de tez oscura (“del color del trigo”), aunque no necesariamente indica descendencia africana, como sí sucede con los términos “mulato” o “pardo”. De este modo: “cuando se rotulaba trigueños a los individuos, ellos eludían la suposición automática de ancestro africano que les correspondía a pardos, morenos, mulatos o negros. Habían logrado pasar a una categoría intermedia, que incluía a más que unos pocos europeos nativos” (REID ANDREWS, 1989, p. 99).

La categoría “trigueño” fue una pieza clave para el pasaje del “negro” al “blanco” en el sistema estadístico local del siglo XIX. Esto es así en tanto dicha designación permitía que los afrodescendientes de “piel más clara” fueran socialmente incluidos bajo ese rótulo y que luego, en los censos, pudieran ser oficialmente registrados como “blancos”⁶, con todas las implicancias sociales que traía consigo dicha clasificación.

Mediante la hipótesis de los “traslados estadísticos”, Reid Andrews sostiene que los registros oficiales posibilitaron dos estrategias confluyentes para el proceso de “blanqueamiento” poblacional que estaba en marcha. Por un lado, forzando la auto-identificación de las y los afroporteños como “trigueños” para huir del estigma de su pasado esclavista y, por el otro, categorizando como “blanco” a toda persona que poseyese algún rasgo que señalase “mezcla racial”. En el marco de esta argumentación, que los individuos con pieles más claras fueran clasificados como “blancos”, explicaría, según el investigador norteamericano, el marcado descenso de la población afrodescendiente en la ciudad de Buenos Aires entre 1838 y 1887.

Las estrategias de “blanqueamiento” proferidas a través de la modificación de las categorías raciales responden a la narrativa dominante del naciente Estado-Nación que se desplegó con fuerza desde comienzos del siglo XIX, marcando los surcos de un proyecto nacional argentino que definirá buena parte de las políticas de Estado del siglo XX. Como se argumentó, la potencia y eficacia de dicha narrativa queda de manifiesto en la consolidación

⁶ Esta afirmación se explica en el marco de otra consideración general que muestra que, a lo largo de la historia nacional, los censos han sido marcadamente dicotómicos en términos de las clasificaciones raciales operativas. Por ejemplo, los censos municipales de Buenos Aires de 1836 y 1838 utilizaron las categorías “blanco” y “pardo/moreno”, mientras que en 1887 se emplearon los pares categoriales “blanco” y “de color” (REID ANDREWS, 1989).

de una “mitología original” que hizo de la “extinción” de los negros y negras una piedra basal para el surgimiento del Estado-Nación y, por adición, desplazó hacia un lugar de “extranjería” a todo aquel/aquella que no fuera “blanco”, “europeo” y “moderno”.

La persistente “decoloración” de la población nacional mediante la generalización de categorías censales creadas para enmascarar ancestrías africanas derivó en un doble proceso. Por un lado, se redujo sensiblemente el número de afrodescendientes en los registros oficiales. Esto provocó, entre otras consecuencias, la circulación de distintas hipótesis explicativas de la mentada “desaparición” que tendrán fuerte arraigo en el sentido común hasta la actualidad. Por otro lado, la apropiación de categorías raciales ambiguas (por ejemplo, “trigueño”) por parte de afroargentinos y mestizos de piel más clara – que buscaban alguna vía de movilidad social ascendente en una sociedad profundamente jerarquizada y atravesada por la condición racial – coadyuvó con el “borramiento” de la negritud, impulsado por las élites políticas e intelectuales locales.

En consecuencia, ya desde fines del siglo XIX, la categoría “negro” fue perdiendo sus especificidades inherentes para convertirse en una designación asimilable a la portación simultánea de unos pocos y muy específicos rasgos corporales: piel negra, pelo mota (o viruta), nariz ancha y labios gruesos. Esta limitación de “lo negro” a su mínima expresión fenotípica, sumada al alto proceso de mestizaje ocurrido en el país, tuvo como obvio resultado una extrema reducción de la cantidad de argentinos identificables como “negros verdaderos” (FRIGERIO, 2008).

En este marco, la categoría “blanco” fue instituyéndose progresivamente como un espacio normativo que prescribe los límites y características socialmente atribuidas a lo “normal”, “nativo” y “nacional”. Por oposición, “negro” (circunscrito exclusivamente a la posesión de un grupo de marcadores visuales/corporales) fue desplazado hacia un lugar de “excepcionalidad” asociado con variadas situaciones de extrañeza, exotismo y extranjerización (GELER, 2016; CERVIO, 2020).

Recapitulando lo expresado hasta aquí, puede afirmarse que, aunque las hipótesis que buscan explicar la “desaparición” de negras y negros a nivel

local han sido refutadas por investigaciones científicas y por las propias acciones (y re-acciones) de la comunidad afrodescendiente, las mismas continúan formando parte del imaginario social, político y cultural argentino. Este aspecto pone en evidencia que la invisibilización del componente “afro” ha sido, más allá de cualquier metáfora, una exitosa política de la sensibilidad que sigue operando en forma efectiva en la actualidad, produciendo sujetos y sociedad.

La “negritud” de la alteridad en Argentina

Los procesos de racialización han operado como argumento político, económico y moral para la constitución de los Estados-Nación en el siglo XIX (QUIJANO, 2000). En nombre de la “supremacía blanca y europea”, la opresión de los grupos racializados explica y justifica la situación colonial en, al menos, cuatro sentidos elementales: a) enuncia las diferencias “insalvables” que existen entre el colono y el colonizado; b) lleva esas diferencias a lo absoluto, afirmando su carácter definitivo e inmutable; c) genera acciones, reglas e instituciones para que tales diferencias sean legítimamente reconocidas como “reales” y d) proyecta hacia la eternidad la situación colonial, edificándola como una relación “natural”, y no como una experiencia política, económica y cultural que tuvo un comienzo en el tiempo (FANON, 2015; MEMMI, 1969).

Comprendida como un proceso político e ideológico subjetivante (TIJOUX, 2019), este trabajo analiza la racialización en su articulación con las políticas de las sensibilidades que históricamente han producido y explicado las diferencias raciales como un sustrato “natural” y “necesario” para la dominación colonial. Tales políticas son aquí definidas como el conjunto de prácticas que organizan (desapercibidamente) la vida cotidiana y las maneras de ordenar las preferencias y valores de los sujetos, al tiempo que establecen los parámetros temporales y espaciales en los que se inscriben las interacciones sociales (SCRIBANO, 2017a). Desde esta perspectiva, las sensibilidades (re)producen las tramas de la dominación capitalista, patriarcal y neocolonial bajo el ropaje de prácticas y sentires “de todos los días” (ira, alegría, resignación, esperanza, etc.). Es precisamente en la operación

cotidiana, inadvertida y socialmente regulada de lo que los sujetos sienten (cómo se sienten y cómo actúan frente a ese sentir) donde anida el enorme poder social y epistémico de las sensibilidades.

Desde este marco de entendimiento, las sensibilidades se articulan con los procesos de racialización que estructuran buena parte de las experiencias que tienen distintos grupos sociales (CERVIO, 2021). En clave teórica, la racialización constituye un proceso social, político y epistémico por medio del cual la dominación *produce* sujetos en el marco de una estructura de poder que categoriza y distingue a los seres humanos de acuerdo a criterios fenotípicos, lingüísticos, geográficos, ancestrales, etc. (MILES; TORRES, 2007; BANTON, 2002). En su despliegue cotidiano e inadvertido, la racialización opera a través de categorías que nombran, distinguen, fijan y distribuyen socialmente tipologías de sujetos en términos raciales, confiriéndoles un *status* de “realidad objetiva”. Tal producción – administrada bajo la ilusión de categorías ontológicas fijas, estables y completas– acompaña el avance del capitalismo en su capítulo neocolonial, produciendo sujetos y experiencias racializadas.

En Argentina, la racialización de la pobreza es una dinámica que atraviesa y permea distintos ámbitos sociales. Desde el siglo XIX hasta hoy, el adjetivo-sustantivo “negro” es el término por excelencia para aludir los grupos subalternos. “Negros”, “indios”, “cabecitas negras”,⁷ “negros villeros”⁸ y “negros del plan”⁹ son designaciones que testimonian las maneras de *nombrar al otro* que han sido utilizadas en el país en los últimos 150 años. Todas ellas unificadas en la figura-estigma del *negro* (de raza/etnia - de clase) en tanto “excedente social”. En particular, desde mediados del siglo XX, la categoría “negro” dejará de estar asociada meramente con la ascendencia africana

⁷ Nombre con que se designa a migrantes del interior del país (con pieles y cabellos más oscuros que las tonalidades prevalecientes en la región central y pampeana) que durante las décadas de 1940 y 1950 comienzan a arribar a Buenos Aires y a otros grandes centros urbanos, como producto del proceso de industrialización impulsado por el peronismo (RATIER, 1971). Otras designaciones, igualmente estigmatizantes, utilizadas durante la época son: “descamisados”, “grasitas”, “orilleros” o “negrada”.

⁸ Las villas de emergencia representan el “paroxismo” de la pobreza e informalidad habitacional a escala urbana en Argentina. Se estima que en la actualidad existen en el país 5687 villas y asentamientos informales habitados por unos cinco millones de personas (RENABAP; TECHO, 2022). Sus residentes, despectivamente nominados “negros villeros”, suelen ser “retratados” mediante un conjunto de repertorios ligados a la violencia, la degradación y los excesos. Esas designaciones posicionan a estos sujetos en un lugar de marginación y exotismo que invisibiliza las condiciones sociales, históricas y económicas de la desigualdad (CERVIO, 2020).

⁹ En alusión a beneficiarios y beneficiarias de subsidios y programas estatales.

(concebida como una “alteridad extinta”) para pasar a significar una subalternidad ligada a las clases populares y pobres (GELER, 2016; CERVIO, 2021).

En el marco de esta dinámica estigmatizante, “negro” se ha ido consolidando en forma sostenida como metáfora de una experiencia colonial perpetua (FANON, 2015). Como tal, ha devenido campo semántico, cultural y político desde donde se designa lo disímil, lo sobrante, es decir, el “puro poder de lo negativo” (MBEMBE, 2016, p. 41). Así, el signo “negro” – al igual que pobre, indocumentado o inmigrante – ha sobrepasado los límites del color de piel para significar, en pleno siglo XXI, a ese conjunto de *humanidades excedentes* cuya existencia ha quedado limitada a su mera condición objetual.

La negritud como *excedente* posibilita administrar (vía estigma, encierro, explotación, tortura o muerte) los cuerpos que “sobran” (MBEMBE, 2018). Teóricamente, las maneras en que las sociedades organizan la gestión y regulación de los cuerpos/emociones responden a las políticas de las sensibilidades sobre las que se fundan las relaciones de poder (SCRIBANO, 2017a). Ahora bien, dichas sensibilidades no podrían organizar “naturalmente” la vida cotidiana según prescripciones estructurales si no contaran con el auxilio de las “políticas de los sentidos”. Entendidas como nodos indispensables de las sensibilidades que atraviesan y configuran la situación de dominación, tales políticas producen, localizan, significan y distribuyen socialmente particulares modos de oler, tocar, oír, mirar y saborear que circulan en una sociedad en un tiempo dado, presentando un radical contenido interseccional entre clase, raza/etnia y género (CERVIO, 2022).

Con base en esta consideración, puede afirmarse que los cuerpos que ocupan el lugar del “no-lugar” social son aquellos que encarnan los registros de lo maloliente, intocable, di-sonante, ominoso y repulsivo que se despliega en un tiempo-espacio dado.¹⁰ Esto genera emociones de las más diversas que van desde la indiferencia al asco, pasando por el miedo, la desconfianza y la sospecha. En este marco, y retomando analíticamente el “efecto óptico” sobre

¹⁰ Desde una mirada próxima, Ahmed (2000) define a los “extraños” como “cuerpos fuera del espacio”. De acuerdo con esta autora, el reconocimiento de la otredad envuelve una “economía del tacto” y una “economía visual” en las que se ponen en juego emociones y conflictos.

el que se apoya, en primer lugar, la estigmatización y estereotipación racial (MBEMBE, 2016), a continuación, se propone una breve digresión sobre la política de la mirada en sus conexiones con los procesos de racialización.

Esbozo de una política de la mirada

En las sociedades occidentales, la vista es el sentido hegemónico (BERGER, 2009; HOWES, 2014). Socialmente, se aprende que basta con abrir los ojos para que el discernimiento de las cosas domine – como posibilidad – la relación que el sujeto mantiene con el mundo y su devenir. Desde el sentido común, ver está asociado con un conjunto de acciones racionales tales como *saber, examinar, comparar y comprobar*. Por definición, ver aglutina el conjunto de potencias que abre el sentido de la vista y que posibilita, teóricamente, la obtención de un conocimiento “claro” de las cosas. Por ello, la vista es el sentido privilegiado de la superficie, es decir, sitúa y proyecta al sujeto frente a la multiplicidad de objetos y fenómenos a través de los cuales se difunde o derrama el mundo.

El ajuste exclusivo a la superficie de las cosas es lo que sitúa a la vista, desde la Antigüedad, en la cima de la jerarquización de los sentidos (HOWES, 2014; URRY, 2003). Precisamente, en un régimen de acumulación económico y social en el que el poder de los objetos se impone como lenguaje y mundo, mediando los modos de construcción, reconocimiento y aceptabilidad de lo social (MARX, 2010), es “e-vidente” que la vista adquiere preponderancia con respecto a los demás sentidos, impregnando, definiendo y significando las relaciones sociales según colores, formas, perspectivas y profundidades.

Una reflexión crítica sobre la alteridad racializada, o sobre la negrificación de la alteridad, tal y como se propone en este artículo, conduce a pensar en la política de la mirada como un nodo indispensable de las sensibilidades que construyen al “otro” como *excedente* en las sociedades contemporáneas.

Desde una sociología de las sensibilidades, aquí se define la *política de la mirada* como un conjunto dinámico de construcciones intersubjetivas del que resultan particulares modos de mirar que impactan diferencialmente sobre las relaciones sociales. Atravesada en forma radical por la

interseccionalidad entre raza/etnia, clase, género, generación y contexto geocultural de los sujetos que miran y de los que son mirados, la política de la mirada adquiere sentido en el marco del régimen escópico del capitalismo contemporáneo en el que *mirar es una forma de tocar a distancia* (SCRIBANO, 2017b). Esta dimensión táctil de la mirada posibilita al sujeto situarse en relación con lo que está mirando, anticipar el impacto y prever cursos de acción. Con todo, las cualidades conferidas (aquí y ahora) a los objetos/sujetos que son mirados se proyectan en forma aplastante sobre los mismos; aspecto que revela el carácter definitivo – *ad eternum*– de los juicios de la mirada y de las relaciones sociales que ésta hace posibles/imposibles.

En los términos apuntados, la política de la mirada pone en entredicho la naturaleza exclusivamente biológica del sentido de la vista para dar cuenta, en forma categórica, de su inobjetable carácter social.¹¹ Este arreglo sociohistórico que caracteriza a la vista (como al resto de los sentidos), explicaría, al menos parcialmente, por qué en las sociedades actuales muchos objetos, sujetos y situaciones son vistos sin ser mirados, o son mirados sin llegar a ser observados.

La acción de ver/mirar es algo más que la proyección del mundo sobre la retina. Como sentido corporal, la vista es activa y selectiva. Es capaz de sortear, a su voluntad, los horizontes más distantes y retornar hacia un punto cercano en fracciones de segundo (BERGER, 2000). Además de captar los objetos que pueden ser visualizados desde una posición determinada gracias a la proyección de la luz, la vista también puede crear maneras de acercarse o alejarse de los objetos para situarlos en un ángulo o perspectiva más favorable. Esta facultad muestra que la vista es inseparable de los movimientos corporales producidos por los párpados, las piernas, la rotación de la cabeza, la inclinación del torso, entre otros.

¹¹ Se retoma aquí el célebre trabajo de Marx acerca del origen y valor social de los sentidos. Para este pensador la sensibilidad humana surge a partir de la existencia de *su objeto*, es decir, la “naturaleza humanizada” (MARX, 2010, p. 149). Es precisamente por y a partir de los sentidos orgánicos y espirituales (el amor, la voluntad, etc.) cómo el hombre social consigue su *afirmación* en el mundo objetivo.

Desde una mirada particular, Jonas (2000) sostiene que la visión le debe a los movimientos corporales buena parte de sus capacidades.¹² Para este autor, la continuidad entre el cuerpo animal y humano se expresa, fundamentalmente, en la posibilidad de percibir a distancia; y la vista constituye el sentido privilegiado para ese cometido.

Según Jonas, la vista otorga al animal la facultad de percibir objetos distantes, al tiempo que le posibilita desarrollar capacidades más “complejas”, pues produce en él movimientos intencionales de largo alcance orientados a acercarse a su presa o, por el contrario, escapar de algún peligro. Ahora bien, la diferencia entre la visión animal y humana es que esta última, además de poseer la capacidad de percibir objetos a distancia y dirigirse a ellos con una intencionalidad, puede elaborar imágenes a partir de los objetos percibidos. Esto significa que la vista humana tiene la facultad de abstraer la forma de los objetos y no quedarse en la mera percepción instantánea. La aludida capacidad permite que se amplíe aún más la distancia existente entre el ojo humano y el entorno, debido a la mediación de la imagen (*eídos*). En tanto abstracción del objeto percibido, la imagen es independiente del contacto sensorial. Así, el ser humano puede manipular las imágenes en sustitución de los objetos reales y, de esa manera, tener una experiencia con esos objetos.

En adición, para Jonas, la vista es el sentido de la distancia ideal. A diferencia del tacto y el oído, que requieren cierta cercanía con el objeto para optimizar la información, la vista gana con la distancia: no sólo mejora la cantidad y calidad de información acerca del entorno, sino que, a partir de ella, aumenta su capacidad para prevenir y anticipar situaciones. En este marco, el autor sostiene que la mejor perspectiva para mirar algo no es la más cercana sino aquella que establezca la distancia correcta (JONAS, 2000). La vista exige distancia para poder mantener su potencia. Al alejarse del objeto, puede captar la simultaneidad y lo extenso del entorno, ganando información estratégica para que el observador pueda moverse/desplazarse con cierto grado de certeza. A la inversa, a medida que disminuye la distancia, la vista pierde su fortaleza frente a la posibilidad de contacto con el objeto.

¹² La filosofía de la vida de Jonas tiene el objetivo de comprender la continuidad ontológica entre el organismo y el ser humano. Sostiene que el cuerpo humano está emparentado con los demás cuerpos vivientes y, desde allí, se propone mostrar el fundamento biológico de las capacidades “más espirituales”.

Con el auxilio teórico de Jonas, puede afirmarse que la vista opera exclusivamente en el registro de las apariencias. Como tal, colma la distancia que se extiende entre el ojo y el objeto, elaborando imágenes que reducen lo “real” a lo meramente “percibido”. En este marco, las imágenes constituyen una especie de *excedente* respecto de la realidad, es decir, una *construcción-otra* producida por el sujeto observador para desplazarse por el mundo y lidiar con sus múltiples diferencias. Así, en clave de su disposición corporal, la vista trama incesantemente imágenes para evaluar, guiar o considerar con cierto discernimiento las acciones del sujeto en-y-con-el-mundo. El *eídos* – producto de un especial proceso de abstracción del objeto percibido – no sólo es resultado del trabajo de la vista sino también la materia prima a partir de la cual el mundo queda aprisionado en los “simulacros” superficiales de las cosas (JONAS, 2000).

Es precisamente su analogía con la superestructura intelectual lo que hace de la vista una de las principales garantías de verdad que se juegan en las sociedades contemporáneas, en las que *ver* es sinónimo de *creer*, *saber* y *conocer* (BORDELOIS, 2006; HOWES, 2014). Con todo, lo evidente ingresa en el campo de lo inapelable, de lo estable e, incluso, de lo fijo y eterno que ordena el imperio de las apariencias. Como simulacro de lo real, las sensaciones visuales “degluten” la singularidad de las cosas, reemplazándolas por imágenes (familiares, extrañas, insólitas, ordinarias, espectaculares, etc.) que se proyectan – infinitas y difusas – como testimonio percibido del mundo.

Ahora bien, *ver* no es lo mismo que *mirar*, ni tampoco es equivalente a *observar*. Desde una sociología de las sensibilidades, dichas acciones constituyen disposiciones corporales/emocionales diferenciales inscriptas en el régimen esópico del capitalismo, las cuales pueden esquematizarse del siguiente modo:

FIGURA 2 – Disposiciones del Ver, Mirar y Observar

	Etimología	Definición (Real Academia Española)	Disposición corporal/emocional
Ver	Latín <i>vidēre</i>	<i>Percibir</i> con los ojos algo mediante la acción de la luz.	La <i>percepción</i> tiene lugar a partir de un objeto que es visto. Ver está asociado a una <i>emanación</i> del objeto provocada por la acción de la luz. <i>Posición pasiva del ojo.</i>
Mirar	Latín <i>mirāri</i> (admirarse)	<i>Dirigir</i> la vista a un objeto. <i>Observar</i> las acciones de alguien.	Tomar en consideración un objeto/sujeto. <i>Clavar los ojos</i> sobre algo/alguien que llama la atención, asombra o resulta extraño. <i>Rol activo del ojo</i> que mira.
Observar	Latín <i>observāre</i>	<i>Examinar</i> atentamente. <i>Guardar y cumplir</i> exactamente lo que se manda y ordena.	Inquirir, investigar cuidadosamente sobre algo o alguien. Guardar/conservar/vigilar las formas, normas, cosas. <i>Rol activo del observador.</i>

Fuente: Elaboración propia con base en RAE (2022), Corominas y Pascual (2010).

Atendiendo a esta diagramática, puede sostenerse que ver, mirar y observar son tres posiciones sensibles que impactan diferencialmente sobre toda relación social en la que se ponen en juego los ojos (propios y ajenos), y sus estructuras significantes/sensibles. Como se anticipó, para que la vista se transforme en mirada es necesaria la presencia de un sujeto activo, dotado de la voluntad de mirar, así como de todo un conjunto de elecciones asociadas con el enfoque: qué mirar, cómo hacerlo, desde qué perspectiva, etc. (BERGER, 2000). En esos intersticios asociados con el enfoque se interponen procesos históricos, políticos, económicos y sociales que atraviesan al sujeto, configurando sus modos de apropiación y percepción sensorial del mundo (MARX, 2010; TURNER, 1989).

En términos estrictamente biológicos, el paso de la vista a la mirada está mediado por los párpados. En clave de una sociología de los sentidos que retome y continúe las preguntas abiertas por Simmel (2014), en sus conexiones con los planteos de Marx (2010) en torno a la sensibilidad humana,

se impone la discusión sobre el carácter social de los párpados, comprendiendo que dichas membranas cargan con una historia social, económica y cultural que se actualiza en cada apertura y cierre. En la posibilidad de abrir o cerrar los párpados, así como en la oportunidad para enfocar y delimitar el campo visual, emerge el sujeto que mira y se proyecta a sí mismo en cada mirada. En este marco, los objetos/sujetos enfocados, las perspectivas desde las que son mirados y los sentidos con que son investidos, constituyen construcciones sociohistóricas dependientes de la interseccionalidad entre clase, género, raza/etnia, generación y contexto geocultural que condiciona las posibilidades de autonomía de los sujetos que miran y de los que son mirados. Tal condicionalidad convierte a la mirada, como al resto de los sentidos, en una problemática ineludible para una sociología comprometida con la comprensión crítica de las prácticas y del mundo social tal como los sujetos lo viven/sienten.

En esta línea, mirar puede ser definido como la acción de aprehender y seleccionar con los ojos partes del mundo, contemplándolas y evaluándolas desde un punto de mira individual en superficie, pero histórico-social en su origen y resultados (MARX, 2010; SIMMEL, 2014). Mirar es imponer una perspectiva como recorte del mundo. Supone fijar la atención (“clavar los ojos”) sobre un objeto, sujeto o situación durante un lapso de tiempo. De allí que mirar, a diferencia de ver, implica cierta duración, atada al establecimiento de una atención más sostenida, más concentrada en los detalles a explorar.

Esta subjetivación de la mirada, que posibilita al sujeto actuar en el mundo, tiene como contrapartida el costo de la reducción de lo “real” a lo meramente percibido. Aspecto que cobra relevancia sustantiva para el examen de los procesos de negrificación de la alteridad que se analizan en este trabajo, en los cuales el lazo social está sometido, en primer orden, al juicio de las apariencias (FANON, 2015).

Con relación a la articulación entre racialización y mirada, Mbembe sostiene una posición crítica respecto de aquellas perspectivas que definen a la raza exclusivamente desde sus efectos ópticos. Además del color de piel y la posesión de un conjunto de marcadores corporales, para el citado autor la raza es una forma de representación primaria que remite, ante todo, a

“simulacros de superficie” (MBEMBE, 2016, p. 39). En sus intentos por ser “esencializada”, es decir, por ser construida como categoría objetiva, estable y natural, la dominación explica a la raza desde sus efectos visuales, produciendo una concreta “desviación de lo real” (MBEMBE, 2016, p. 75). En este marco, lo propio de la raza es que siempre engendra una máscara o un sustituto, es decir, un universal que se coloca en el lugar de un particular, reemplazando al sujeto (su historia, sus afectos, sus deseos, conflictos y resistencias) por las características que infunde su cuerpo. Con todo, según Mbembe, el “otro” es construido como algo que *no es*. En su operación, la racialización produce al otro no como *semejante* sino como una amenaza que debe ser “neutralizada”.

Retomando el trabajo de Fanon (2015), en conexión con ideas rectoras del psicoanálisis, para el pensador camerunés la raza carece de toda esencia. No es un fenómeno ni genético ni antropológico. Es producto de relaciones de poder coloniales; por lo tanto, posee un origen político y económico cuyos efectos pueden “medirse” en términos de los miedos, tormentos y sufrimientos que produce. De allí que tanto la raza como el racismo sean comprendidos como procesos fundamentales del inconsciente (MBEMBE, 2016).

Aunque también es producto de las características que revela su cuerpo, es evidente que el sujeto racializado es “algo más” que un conjunto de rasgos fenotípicos (FANON, 2015). Junto con la “verdad de las apariencias”, está constituido (*es*) por la *asignación racial*, es decir, por el acto “por medio del cual se producen e institucionalizan ciertas formas de infra-vida, se justifican la indiferencia y el abandono, se ultraja, vela u oculta la parte humana del otro, y se vuelven aceptables ciertas formas de reclusión, inclusive ciertas formas de dar muerte” (MBEMBE, 2016, p. 76).

En suma, el *ser* del sujeto de raza puede ser entendido desde tres vertientes en forma simultánea: a) su apariencia y la “desviación de lo real” que ello produce; b) lo que está por debajo de los marcadores corporales, es decir, su realidad como sujeto histórico y humano, y c) lo que el acto de asignación racial produce en términos cognitivos, afectivos y materiales, pudiendo redundar en la formación de un variado arco de emociones que va

desde el resentimiento a la impotencia, pasando por el dolor, la vergüenza y hasta el deseo de venganza.

Ahora bien, dado que la descalificación de los grupos subalternos forma parte sustantiva de las relaciones de poder, los contenidos con que son investidos universalmente esos cuerpos (perezosos, débiles, ignorantes, ingratos, delincuentes, irresponsables, etc.) resultan elementales para justificar el arsenal de reglas, normas e instituciones que, en conjunto, hacen de la situación colonial un cuadro “eterno”, “natural” y, fundamentalmente, “necesario” para la vida. Así, nombrar, describir y (des)calificar a quienes ocupan el lugar del “otro” en la sociedad contemporánea son prácticas requeridas por el poder (neo)colonial para desplegar su dominio, sea bajo el rigor de sus fuerzas de seguridad y dispositivos de vigilancia, sea administrando la “cuestión social” por medio de políticas públicas (MBEMBE, 2016, 2018; FASSIN, 2016).

Sometido a esa transformación subjetiva, el “otro” es ungido con negaciones, a primera vista, inapelables. “El colonizado *no es esto, no es aquello*. Nunca es considerado positivamente; o si lo es, la cualidad que se le concede deriva de una *carencia* psicológica o ética” (MEMMI, 1969, p. 95). De esta forma, su vida es comprendida a partir de un conjunto acumulado de faltas (éticas, económicas, psíquicas, estéticas, políticas, etc.) que se proyectan –eternas e infinitas – sobre todos los ámbitos de su existencia subalterna. Es en los pliegues de este proceso donde puede aprehenderse con claridad la operación de una concreta política de las sensibilidades insoslayablemente conectada con la estructuración del poder.

Parafraseando a Mbembe, el *devenir negro del mundo* fuerza a pensar la distancia y la diferencia que se abre radicalmente entre el colono y el colonizado por y a partir de una superficie material inobjetable como es el cuerpo/emoción. Dicho proceso aloja en su seno una disquisición acerca de lo que es y no es humano, de acuerdo con una metáfora cromática que excede con creces el tono de la piel para designar, en cambio, al conjunto de *humanidades excedentes* producidas y cercadas por el capitalismo como régimen de vida y muerte, más allá del color.

En otras palabras, comprendido como campo material y sensible de la otredad, en pleno siglo XXI, “negro” sigue siendo el signo de la inferioridad, de la injuria y de la sumisión. Es el universo del vacío, de la ausencia, del defecto y el error. Con todo, es la síntesis más perfecta de ese “fuera-de-lugar” que no puede dejar de ser mirado (a distancia) por ojos cargados de horror pero también de cierta fascinación¹³.

Conclusiones

En 1996, durante un viaje diplomático a Estados Unidos, el entonces Presidente de la Nación, Carlos Menem, fue consultado acerca de la población negra. Su respuesta fue categórica: “En Argentina no existen los negros; ese problema lo tiene Brasil” (KNIGHT, 2011, p. 29). La contestación del ex primer mandatario ofrece una muestra irrefutable de un sentir nacional fuertemente arraigado en el sentido común que, como tal, desde hace más de 150 años viene haciendo “historia” y “sociedad”. La respuesta presidencial ilustra con elocuencia que la cuestión afrodescendiente en Argentina no sólo es *un problema* (inexistente, según su opinión) sino que, además, se circunscribe a dos dinámicas confluyentes que manifestarían su virtual “inexistencia”, a saber: la *extinción y subalternización generalizada* de toda forma de “negritud”.

La genealogía de la cuestión es extensa, compleja y contradictoria. A lo largo de este trabajo se ha intentado dar cuenta de la misma indicando sólo algunos de los múltiples factores intervinientes. Es por ello que, en el primer apartado, se dedicó un espacio a analizar el rol clave que jugaron las clasificaciones censales para el proceso de “blanqueamiento” poblacional requerido por el proyecto de Estado-Nación que se forja en el siglo XIX. En esta clave se inscribe la hipótesis de los “traslados estadísticos” según la cual la manipulación de las categorías censales explicaría la “desaparición” de negros y negras en el país, mucho más que las epidemias o las “bajas” masivas en campos de batalla (REID ANDREWS, 1989).

El rechazo hacia las poblaciones que no “encajaban” en el floreciente ideario nacional condujo a postular la gradual “extinción” de

¹³ En relación a la tensión entre horror y seducción inscrita en la mirada, se recuerda la expresión “golosina canibal”, creada por Robert Stevenson en su libro *En los mares del Sur* (1998), recuperada por Georges Bataille en su *Historia del Ojo* (2003).

afrodescendientes. De modo que se propagó una suerte de mitología original que hizo de la “desaparición” de toda ancestría africana una de las piedras basales para el surgimiento del Estado-Nación y, por adición, desplazó hacia un lugar “extinto” todo lo que no fuera blanco y europeo.

Al promediar el siglo XX, la categoría “negro” resurgió como parte de una estrategia social para designar a los cuerpos subalternos: fundamentalmente, migrantes provenientes de las provincias del norte y del litoral atraídos hacia los principales centros urbanos del país como consecuencia del proceso de industrialización. Así, los “cabecitas negras” comenzaron a sintetizar los cuerpos *otros* (peronistas, pobres, trabajadores y habitantes de barrios periféricos) *producidos* por las élites urbanas de los años 1940 y 1950 en base al desprecio y a una presunta superioridad clasista y racial.

En sociedades profundamente atravesadas por procesos de racialización originados en el pasado colonial (FANON, 2015; QUIJANO, 2000), la raza permea – pública y/o silenciosamente – la vida cotidiana mediante gestos, actos, palabras u omisiones que hacen del “otro” el universo del agravio, del error y de la ausencia. De manera que, si se acepta la definición de políticas de las sensibilidades suscripta en este artículo, la racialización puede ser comprendida como un juego dialéctico entre el conjunto de efectos acumulados que el “otro” (racializado por la razón colonial) *produce* con su presencia (física, remota o imaginaria) sobre el colono y sus instituciones, y todo lo que esa relación social asimétrica, injusta y dolorosa *produce y producirá* (en términos prácticos, cognitivos, materiales y afectivos) sobre el cuerpo/emoción que es y ha sido objeto sistemático de la racialización.

Convertida la piel en el marcador por antonomasia que define y jerarquiza los umbrales de humanidad, las prácticas de racialización que pesan cotidianamente sobre determinados grupos sociales se inscriben en los cuerpos, produciendo distintos registros del sentir que devienen, inexorablemente, en formas de percibir y hacer en el mundo que tienen los sujetos. En esta línea, raza, clase y sensibilidades son dimensiones imprescindibles para comprender la situación neo-colonial actual. Aspecto

que, desde una sociología de las sensibilidades, se erige como un terreno “fértil” para redimensionar los espacios y conflictos asociados con las desigualdades en los países del Sur Global.

En tanto nodo indispensable de las políticas de las sensibilidades sobre las que se fundan y organizan las relaciones de dominación neocoloniales, en las que los sujetos, al igual que las cosas, son categorizados a “simple vista” a partir de sus apariencias, la política de la mirada emerge como un potente dispositivo analítico para comprender los modos en que las diferencias son naturalizadas como desigualdad social. En este marco, el examen de la negrificación de la alteridad efectuado en este trabajo sugiere algunas aperturas analíticas que, a modo de cierre y de manera provisional, se proponen como parte de una agenda de investigación futura:

- *Particular / universal*: la mirada que enclasa y racializa opera merced a la despersonalización y deshumanización (MEMMI, 1969; FANON, 2015). Se trata de una mirada que unifica, engloba y deglute al sujeto en sus carencias y defectos, proyectando hacia la eternidad las diferencias y distancias “insalvables” que se levantan entre los ojos que miran y los que son mirados. Al convertir el *tú* en un *ellos* anónimo y uniforme, la mirada colonial coloca a un universal en lugar de un particular. Definir los rasgos sustancializadores de los sujetos subalternos (como si tal *cosa* existiera como universal) supone enajenar al otro de su contexto histórico-social, de su trayectoria vital y de sus múltiples deseos y resistencias. En este cuadro, el cuerpo/emoción es el principal *locus* de la batalla (neo)colonial.
- *Distancia y verdad de las apariencias*. La mirada que enclasa y racializa inhibe cualquier forma de relación social que no sea aquella basada en el desprecio y en la subordinación asociada con la cosificación de las personas. Frente al conjunto de fallas, defectos y carencias con que el “otro” es universalmente investido, y dado que sobre todos los ámbitos de su vida subalterna pesa alguna forma de amenaza para el futuro, la mirada a distancia se impone en sustitución de todo otro vínculo posible. Tal mirada – siempre

preventiva y acusadora – se nutre de la “verdad de las apariencias” (MBEMBE, 2016). Como tal, encuentra en la distancia un modo de “conjurar” los peligros latentes que despierta la presencia del “otro”, para de esa manera seguir levantando los muros mentales y de concreto que separan a esas vidas – en apariencia – antitéticas. El otro (de raza/etnia-clase), despojado de humanidad, queda reducido a una exterioridad “salvaje”, “oscura” y “desconfiable” que sólo puede ser anticipada gracias a la distancia “administrada” que ofrece la mirada “porque saber a distancia es lo mismo que saber de antemano” (JONAS, 2000, p. 209).

- *Negrificación / Inferioridad.* La mirada que enclasa y racializa es productiva, pues constituye un potente dispositivo para la creación de subjetividades subalternizadas. Como parte de sus políticas de las sensibilidades, la situación colonial hace de la “negricación” de la alteridad y de la “epidermización de la inferioridad” (FANON, 2015) dos procesos cruciales para la configuración de la experiencia subalterna en, al menos, dos sentidos confluyentes. Por un lado, el sujeto *es fijado* en una esencia que no es la suya. Tal modelación (estereotipada) reafirma las “razones” que justifican las diferencias entre “nosotros”/ “ellos” sobre las que se funda el acto de colonizar. En adición, el “otro” carga en su cuerpo/emociones con todo aquello que el colono quiere expulsar fuera de sí (impulsos, fallas, etc.), convirtiéndose, de ese modo, en el “chivo expiatorio” de una sociedad orientada por el principio de la acumulación económica en base a desposesiones y expropiaciones materiales, vitales y sensibles. Con todo, la mirada colonial produce al “otro” a partir de una marca externa (corporal, epidérmica) que se proyecta como atributo-sustancia del sujeto, performando sus maneras de hacer, sentir y percibir el mundo. En relación dialéctica con el resto de las políticas de los sentidos, la mirada colonial inferioriza, esencializa y objetualiza al “otro”. Lo transforma en un *ser opaco* a quien cotidianamente el

mundo colonial le sustrae espacios-tiempos de humanidad, comprometiendo sus posibilidades de autonomía y emancipación.

Referencias

ADAMOVSKY, Ezequiel. El color de la nación argentina. Conflictos y negociaciones por la definición de un ethnos nacional, de la crisis al Bicentenario. **Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas**, Köln, n. 49, p. 343–364, 2012.

AHMED, Sara. **Strange Encounters**. Embodied Others in Post-Coloniality. Londres/ Nueva York: Routledge, 2000.

ALBERTO, Paulina; ELENA, Eduardo. **Rethinking Race in Modern Argentina**. Nueva York: Cambridge University Press, 2016.

ARGENTINA. [Constitución (1994)]. **Constitución de la Nación Argentina de 1994**. Ley N° 24430. Disponible en: <<http://bibliotecadigital.csjn.gov.ar/Constitucion-de-la-Nacion-Argentina-Publicacion-del-Bicent.pdf>> Acceso: 14 septiembre 2022.

BANTON, Michael. **The International Politics of Race**. Cambridge: Polity Press, 2002.

BARBERO, María. Immigration policy and belonging in the Argentine “racial state”. **Journal of Ethnic and Migration Studies**, Falmer, v. 46, n.19, p. 4086-4103, 2020.

BASTIA, Tanja; VOM HAU, Matthias. Migration, Race and Nationhood in Argentina. **Journal of Ethnic and Migration Studies**, Falmer, v. 40, n.3, p. 475-492, 2014.

BATAILLE, Georges. **La historia del ojo**. Buenos Aires: Octaedro, 2003.

BERGER, John. **Modos de ver**. Barcelona: Gustavo Gili, 2000.

BORDELOIS, Ivonne. **Etimología de las pasiones**. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006.

BORUCKI, Alex; ELTIS, David; WHEAT, David. Atlantic History and the Slave Trade to Spanish America. **The American Historical Review**, v. 120, n. 2, p. 433-461, 2015.

CERVIO, Ana Lucía. Experiencias y memorias del habitar: una aproximación teórica desde las sensibilidades olfativas. En: CAMARENA LUHRS, Margarita y MOCTEZUMA MENDOZA, Vicente. **Ciudad de México: miradas, experiencias y posibilidades** México: IIS-UNAM, 2022.

CERVIO, Ana Lucía. City and Sensibilities: the dynamics of racializing segregation. En: SCRIBANO, Adrián, CAMARENA LUHRS, Margarita y

CERVIO, Ana Lucía. **Cities, Capitalism and the Politics of Sensibilities**. Cham: Palgrave Macmillan, 2021

CERVIO, Ana Lucía. Afrodescendientes, racialización y políticas de las sensibilidades en Argentina. **Universitas. Revista de Ciencias Sociales y Humanas**, n. 32, p. 19-36, 2020.

CERVIO, Ana Lucía. Experiencias en la ciudad y políticas de los sentidos. Lecturas sobre la vista, el oído y el olfato". En: SÁNCHEZ AGUIRRE, Rafael. **Sentidos y sensibilidades: exploraciones sociológicas sobre cuerpos/emociones**. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora, 2015.

FANON, Frantz. **Piel negra, máscaras blancas**. Buenos Aires: Akal, 2015.

FASSIN, Didier. **La fuerza del orden: Una etnografía del accionar policial en las periferias urbanas**. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2016.

FRIGERIO, Alejandro. De la "desaparición" de los negros a la "reaparición" de los afrodescendientes: comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y su estudio en la Argentina. En: LECCHINI, Gladys. **Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina**. Herencia, presencia y visiones del otro. Buenos Aires: CLACSO, 2008.

GELER, Lea. Categorías raciales en Buenos Aires. Negritud, blanquitud, afrodescendencia y mestizaje en la blanca ciudad capital. **Runa. Archivo para las Ciencias del hombre**, Buenos Aires, n. 37, p. 71-87, 2016.

HOWES, David. El creciente campo de los estudios sensoriales. **RELACES**, Buenos Aires, v, 6, n.15, p. 10-26, 2014.

JONAS, Hans. La nobleza de la vista. Una fenomenología de los sentidos. En: JONAS, Hans. **El principio de la vida. Hacia una biología filosófica**. Madrid: Trotta, 2000.

KLEIN, Herbert. **The Atlantic Slave Trade**. Nueva York: Cambridge University Press, 2010.

KNIGHT, Arielle **"De dónde sos?"** The Impossible Union of Blackness and Argentinidad. Thesis / Degree of Bachelor of Arts. Faculty of Wesleyan University, 2011.

LAMBORGHINI, Eva; GELER, Lea; GUZMÁN, Florencia. Los estudios afrodescendientes en Argentina: nuevas perspectivas y desafíos en un país "sin razas". **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 27, p. 67-101, 2017.

MARX, Karl. **Manuscritos económico-filosóficos de 1844**. Buenos Aires: Colihue, 2010.

MBEMBE, Achille. **Políticas de la enemistad**. Barcelona: Futuro Anterior, 2018.

MBEMBE, Achille. **Crítica a la razón negra**. Buenos Aires: Futuro Anterior, 2016.

MEMMI, Albert. **Retrato del colonizado**. Madrid: Ediciones de La Flor, 1969.

MILES, Robert; TORRES, Rudy. Does “Race” Matters Transatlantic Perspectives on Racism after “Race Relations”? En: DAS GUPTA, Tania *et al.* **Race and Racialization**. Essential Readings. Toronto: Canada Scholar Press, 2007.

QUIJANO, Aníbal. Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America. **Nepantla: Views from South**, v. 1, n. 3, p. 533-580, 2000.

RATIER, Hugo. **El cabecita negra**. Buenos Aires: CEAL, 1971.

REID ANDREWS, George. **Los afroargentinos de Buenos Aires**. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1989.

REGISTRO NACIONAL DE BARRIOS POPULARES (RENABAP) y TECHO (2022). Relevamiento Nacional de Barrios Populares. Actualización 2022. Buenos Aires: Secretaría de Integración Socio Urbana del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación. Disponible: <https://drive.google.com/file/d/1zQqufl1Ko3CGT5bXouSbYnQTTMoGJIS9/view> Acceso: 20 octubre 2022.

SCRIBANO, Adrián. Amor y acción colectiva: una mirada desde las prácticas intersticiales en la Argentina. **Aposta, Revista de Ciencias Sociales**, Madrid, n.74, p. 241-280, 2017a.

SCRIBANO, Adrián. Instaimagen: mirar tocando para sentir. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, João Pessoa, v. 16, n. 47, p. 45-55, 2017b.

SIMMEL, Georg. Sociología: estudios sobre las formas de socialización. México: Siglo XXI, 2014.

SEGATO, Rita. **La Nación y sus Otros**. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

TIJOUX, María Emilia. Cuando la raza es solo una *ficción*. Claves para entender las políticas de control y la estigmatización del cuerpo migrante. **RELACES**, Buenos Aires, v.11, n 31, p. 32-41, 2019.

TURNER, Bryan. **El cuerpo y la sociedad**. Exploraciones en teoría social. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

URRY, John. City Life and the Senses. En: BRIDGE, Gary; WATSON, Sophie. **A Companion to the City**. Oxford: Blackwell, 2003.