



LO NEGRO Y LOS NEGROS: DE LA SIMBOLOGÍA DEL COLOR AL PREJUICIO RACIAL (CON UNA ADVERTENCIA SOBRE EL ANTIRRACISMO EN LA ARGENTINA ACTUAL)

AUTOR

Ezequiel Adamovsky
Conicet – Universidad de Buenos Aires

Cómo citar este artículo:

Adamovsky, E. (2021). Lo negro y los negros: de la simbología del color al prejuicio racial (con una advertencia sobre el antirracismo en la Argentina actual). *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 13, 27-38.

Artículo

Recibido 13/07/2021
Aprobado 15/09/2021

RESUMEN

Este trabajo se propone rastrear simbologías asociadas al color negro y a lo oscuro en diversas sociedades y analizar la relación que tuvieron con la valoración de la tez oscura a través del tiempo. A través de ejemplos históricos, se muestra que los prejuicios contrarios a la piel oscura se aplicaron tanto a poblaciones subsaharianas como a otras fuera del África, incluyendo a algunas “blancas”. Asimismo, la diferencia de clase también se conceptualizó en algunos casos como diferencia de color. En sus variadas apariciones, la desvalorización de lo negro precede y excede su función propiamente racista y la legitimación que ofreció al esclavista moderno. De manera similar, la revalorización estética y moral de lo negro fue promovida por sujetos de etnicidad y color diversos. Hacia el final se discuten los desafíos estratégicos y teóricos que plantea tal heterogeneidad de las víctimas del racismo, de los sujetos del antirracismo y de sus estilos reivindicativos, especialmente en el contexto argentino.

PALABRAS CLAVE: NEGRO; RACISMO; COLORISMO; ANTIRRACISMO; MESTIZAJE.

ABSTRACT

This paper traces the symbolism of the color black and of darkness in diverse cultures and analyses their relationship with appraisals of dark skins through time. By means of several examples, it is shown that prejudice against dark complexion affected Sub-Saharan populations but also those of diverse, non-African geographies, including “whites”. Likewise, class differences were also, at times, conceptualized in terms of color oppositions. In its diverse instances, devaluation of the black/dark precedes and exceeds its racist functions and the legitimization it offered to Atlantic slave trade. Similarly, the aesthetic and moral revalorization of black/dark skins was promoted by subject of diverse ethnicities and colors. Towards the end, this paper offers a discussion of the theoretical and strategic challenges that all of these heterogeneities—in terms of victims of racism, subjects of anti-racism and styles of assertion—pose in contexts such as Argentina’s.

KEY WORDS: BLACK; RACISM; COLORISM; ANTI-RACISM; MISCEGENATION.

INTRODUCCIÓN: SIMBOLISMOS DE LO NEGRO

Tenemos un problema con el color negro. Pareciera que todo lo bueno es blanco y todo lo malo es negro. La gran peste fue la “peste negra”. ¿El patito feo del cuento? Es negro. ¿Gato negro?: mala suerte. “Trabajar en negro”, tener un “día negro”, percibir una “mano negra”: si es negro es ominoso, ilegal, temible, sufriente. Todo lo contrario a lo que pasa con el color blanco. La magia buena es la blanca (la otra es “magia negra”, claro). Cuando logran que olvidemos su origen dudoso, los capitales se “blanquean”. “Blanca y radiante va la novia”, dice la canción. El valor que otorgamos a la oposición blanco/negro se superpone con el que asignamos al par luz/oscuridad. Tener “negocios oscuros”, caer en “el lado oscuro de la Fuerza”, por oposición a llevar una vida luminosa y tener “las cosas claras”. Como sugiere la expresión “Pasarse de castaño oscuro”, lo negro es malo por ser el punto extremo del gradiente de oscuridad.

Aunque colabora poderosamente en la justificación de los prejuicios raciales, esta simbología de lo negro/oscuridad no está primariamente asociada a su función racista. Su origen es otro y más antiguo. El gran historiador de los colores, Michel Pastoureau, insistió en que no hay sentidos estables asociados a ellos. El simbolismo de cada color es arbitrario: nada en el rosa indica que deba ser femenino (no se lo consideraba así hasta hace relativamente poco), nada en el verde lo asocia a la esperanza. Son sólo códigos culturales que en algún momento adoptamos. Pastoureau, sin embargo, hace una excepción para el color negro: los sentidos negativos que asociamos a él se repiten en todo tipo de culturas; son muy antiguos y bastante universales. El motivo es sencillo: por nuestra dependencia del sentido de la vista, tememos a la oscuridad. Antes de la existencia de iluminación artificial, para los humanos —animales diurnos— la noche era un problema. La ausencia de luz impedía moverse, prevenir ataques de animales, tener algún registro del entorno. Había que meterse en algún lugar seguro. Por ese temor primario, es muy común que culturas de todo tipo asocien lo oscuro/negro con lo temible o maléfico y transfieran ese simbolismo a otras cosas, como los animales de plumas o pelaje negro, o incluso a prácticas o estados, como las pesadillas, los maleficios o la muerte. Para varios pueblos de la antigüedad, como los romanos, negro era el color de la muerte. En esa época, además, su valor negativo se reflejaba ya en el lenguaje. Las dos palabras del latín para indicar ese color —*ater* (negro mate) y *niger* (negro lustroso)— se usaron en sentido figurativo con connotaciones de ese tipo, para aludir a lo sucio, lo triste, lo malo o lo letal. Algunas de esas formulaciones perviven en el castellano, en palabras como “atroz” o “denigrar” (Pastoureau, 2008).

En ocasiones, esa simbología de lo negro se integró en cosmovisiones y relatos religiosos. El Antiguo testamento comienza con una narración bien conocida: Dios aportó la

luz en el momento de la Creación. Antes, todo era oscuridad. La vida se asocia a la luz y a lo divino; la ausencia de luz es su opuesto. Negro era el color primordial, originario, de un mundo todavía no tocado por la mano de Dios, inerte. Aprendemos así a dar un valor moral a la oposición blanco/negro desde las primeras líneas de la Biblia. Pero cabe aclarar que la idea de que la vida, el orden, el mundo surgieron de una oscuridad primordial, informe, está también presente en muchas otras mitologías y cosmovisiones de Europa, Asia y África. La superposición de lo maléfico y lo divino con lo negro/oscuridad y lo blanco/luminoso tampoco es monopolio judeo-cristiano: se la encuentra, por caso, también en la cosmovisión mapuche (Mege Rosso, 2004).

En la tradición cristiana, el valor negativo del negro es particularmente fuerte: es claramente el color del mal, del pecado, de la muerte y, por supuesto, el del “príncipe de las tinieblas”. Se opone a la luz de Cristo, al blanco de la paloma y a otras figuras luminosas de lo divino. Las representaciones pictóricas del infierno y del cuerpo del diablo en la Edad Media invariablemente apelaban al negro, combinado con el rojo del fuego. Negras eran también las criaturas que acompañaban a Satanás: cuervos, osos, lobos, murciélagos, etc. Por todas partes en la Europa de entonces, el negro era el color de lo maléfico. También fue el que se asoció con la paranoia por las herejías y la brujería de los siglos XVI y XVII: en sus supuestos aquelarres nocturnos, brujas y hechiceros alternaban con el maléfico y sus criaturas, todos negros o vestidos de negro (Ginzburg, 1991; Pastoureau, 2008). La creencia tradicional en las Salamanacas —sucedáneo de los aquelarres en el noroeste argentino— incluía no sólo la profusión del color negro en vestimentas y animales, sino también en la mismísima figura demoníaca del “Mandinga”, a la que se representaba como afrodescendiente (Díaz Ledesma, 2018).

CUERPOS NEGROS/OSCUROS

Los simbolismos negativos asociados a lo oscuro/negro también se transfirieron a algunos cuerpos humanos. En particular los padecieron los habitantes del África subsahariana y sus descendientes, especialmente desde que comenzaron a ser esclavizados masivamente en el siglo XVI. Considerados “negros”, fueron objeto de prejuicios de todo tipo, incluyendo los que los consideraban cuerpos abyectos, inferiores y vinculados a lo maligno. Sin embargo, no hubo una relación histórica necesaria entre esos cuerpos y lo negro, ni lo negro se circunscribió únicamente a los cuerpos afrodescendientes o a su función racista. Veamos.

Estudios clásicos mostraron que en la antigüedad greco-romana no existían prejuicios hacia las personas de tez oscura y procedencia africana y que algunas de ellas se integraron a las sociedades y desempeñaron funciones de importancia. Tampoco el cristianismo temprano las habría discriminado: animado de una visión universalista, aceptaba a todos como hijos de Dios (Snowden, 1983). Sin negar tales

postulados, algunos estudios recientes han mostrado que, de todos modos, en convivencia con visiones positivas, existían por entonces prejuicios. Los textos de esa época refieren con frecuencia a “negros”, un apelativo que podían aplicar a los habitantes del extremo sur del mundo que conocían, los “etíopes” (“cara-tostada”), tanto como a los egipcios. En varios escritos de los antiguos griegos se los idealizaba y encomiaba, algo menos habitual en los de los romanos, que tendieron a hablar de ellos peyorativamente. En ambos períodos se aplicaba a veces sobre sus cuerpos el simbolismo moral de lo claro vs. lo oscuro. Los “negros” podían ser representados como exponentes de la falta de virtudes morales, del vicio, de la maldad, de lo demoníaco, aunque hay que decir que griegos y romanos tendían a representar negativamente a todos los pueblos extranjeros. La misma ambivalencia se reencuentra en el cristianismo temprano, que hereda mucho de esas visiones. Con bastante frecuencia, “negros”, egipcios y etíopes aparecen asociados a rasgos negativos, como el pecado, el peligro de la fornicación, la herejía, lo demoníaco, aunque también es cierto que a veces se los idealizaba. Pero, como sostuvo una estudiosa, las alusiones a los “negros” en el cristianismo temprano eran muchas veces poco más que estrategias retóricas para intervenir sobre las creencias y costumbres de la propia comunidad, más que modos de tramitar las relaciones con algún grupo africano en concreto. Los “etíopes” a los que se aludía eran figuras lejanas con las que, en la mayoría de los casos, no había contactos reales; se las conocía por textos. Si se contaban historias sobre ellos y su negritud, era para ilustrar los riesgos del desvío respecto de las enseñanzas religiosas apropiadas (como dijo San Jerónimo, historias de quienes habían quedado “ennegrecidos por el pecado”). La etnicidad y el color se usaban metafóricamente para discutir controversias y desafíos al interior de la comunidad cristiana. Pero eso no quita que, incluso siendo retóricos, esos discursos contribuyeran a crear jerarquías étnicas que contradecían el mensaje supuestamente universalista del cristianismo y que, en el largo plazo, ayudaron en la conformación de visiones propiamente racistas (Byron, 2002: 13, 75, 123). Un proceso comparable tuvo lugar en el mundo islámico. Aunque en la Arabia pre-islámica tampoco parecía haber prejuicios contra la tez oscura y el Corán no los discriminaba, también en el orbe islámico medieval circularon visiones degradantes de los “negros” (*Sudan*) subsaharianos, especialmente luego de que los árabes se involucraran en la conquista de partes de África y en el tráfico de esclavos (Hood, 1994: 6-9).

Por comparación con la antigüedad, a partir de la Edad Media europea la percepción de la tez oscura fue casi siempre negativa y se asoció con insistencia con lo demoníaco y con todo aquello que amenazaba la fe (Whitaker, 2019). Desde el año 1000, por caso, se comenzó a pintar a Judas —de cuya tez nada dicen los textos antiguos— como una figura de rasgos desagradables y piel muy oscura (Pastoureau, 2008). Contrariamente a lo que algunos autores han afirmado, no fue

la trata de esclavos lo que estigmatizó la piel oscura: antes de la era del tráfico esclavista el cristianismo europeo fue plétórico en imágenes degradantes que hacían foco en la piel de los africanos, en una tradición que anticipó el profundo racismo colonial. No cabe duda, sin embargo, que la necesidad de organizar y legitimar la esclavitud reforzó visiones racistas y contribuyó a trazar fronteras más infranqueables entre lo blanco y lo negro, posteriormente reafirmadas en supuestos conocimientos científicos que demostraban la inferioridad moral e intelectual de los africanos (Allahar, 1993; Hood, 1994; Davis, 1999).

En la Europa moderna, el término “negro” —sea retomando la raíz latina *niger* o en las variantes vernáculas para nombrar el color— fue empleado en referencia a los africanos. Con el tiempo hubo una tendencia a que aquellos idiomas que tenían palabras de otra raíz para el color reservaran la de origen latino para designar a los subsaharianos, entonces, como *Niggers*, *Negroes* o *Nègres* (en lugar de *Blacks* o *Noirs*), lo que dio a esos términos una connotación peyorativa y una asociación inevitable con la esclavitud. No es el caso del castellano, cuya palabra para el mero color (“negro”) ya viene de la raíz latina, lo que impide fijarla en una connotación servil. En el extremo opuesto, en muchos países de habla árabe se sigue utilizando todavía hoy la palabra *abid*, que significa “esclavo”, para nombrar a los negros africanos. Aunque no la creara, es indudable que la trata de esclavos agregó motivos a la estigmatización de la tez oscura.

Conviene notar, sin embargo, que la alusión al color negro u oscuro para delimitar etnicidades se aplicó también a otras poblaciones. El término “moro/moor/maure” —del griego antiguo *μαυρός*, “oscuro”— se utilizó en la temprana modernidad europea para designar indistintamente a cualquier africano. Pero más tarde se reservó a los norafricanos y se hizo extensivo a todos los musulmanes, de cualquier zona o compleción que fuesen (Blackmore, 2006; Pastoureau, 2008). De esa misma raíz viene el “moreno” de uso en castellano o en portugués, que se usó (y se usa todavía) para aludir genéricamente a la tez oscura, del origen que sea, sin que conlleve sentido peyorativo necesario. A su vez, “negro”/“oscuro” designó también a otros grupos lejanos a cualquier vínculo con África. Los jesuitas, por caso, lo usaron para nombrar a los indígenas del Brasil, lo que llevó a que, tras la introducción de esclavos en esa región, hubiese que distinguir entre “*negros da Guiné*” (Negros de Guinea) y “*negros da terra*” (Negros de la tierra, es decir, amerindios) (Hood, 1994: 11). Los misioneros españoles también designaron como “negritos” a varios pueblos de lo que hoy es Filipinas, Tailandia, Malasia y otros sitios del sudeste asiático, un etnónimo que continúa en uso. Otros varios pueblos sometidos por los europeos a conquistas y regímenes coloniales fueron también nombrados como “negros”, todos procedimientos que proyectaban sobre ellos las connotaciones ominosas del simbolismo de lo oscuro. Cabe señalar, sin embargo, que la práctica de inferiorizar a un pueblo poniendo foco en la colo-

ración de su tez no se circunscribía sólo al espacio extra-europeo ni a las personas de pigmentaciones oscuras. En la Edad Media, por ejemplo, los anglo-sajones y anglo-normandos describieron a los galeses como gente de tez oscura, con idéntico fin de degradarlos (Lumbley, 2019).

Por otra parte, la preferencia estética por el color de piel predominante en el propio grupo ha sido documentada en muchas sociedades, por lo que no es extraño que en varias culturas la tez oscura haya sido considerada poco bella. En la China tradicional, Japón, la India, entre los aztecas, se valoraba la blanquitud de la piel como atributo de belleza femenina (Frost, 1990). En la antigüedad greco-romana era ciertamente el caso, aunque, por lo mismo, también les desagradaba la epidermis demasiado blanca. Sólo en pueblos africanos se invertía esa valoración estética y la piel negra era el estándar de lo bello (Goldenberg 2003 y 2009). Ese código blanco = bello se transfirió con frecuencia al terreno moral y a la percepción y conceptualización de las diferencias de clase. En la Europa medieval la piel pálida —la que dejaba traslucir la famosa “sangre azul”— era signo de belleza y jerarquía nobiliaria y se representaba a campesinos y villanos con la tez más oscura (Pastoureau, 2008). En la India tradicional, el color también estaba asociado tanto a la belleza como a la jerarquía de castas: a las más bajas e “impuras” se las visualizaba como de tez oscura (Hood, 1994: 1-6). Y no es seguro que no fuese por influencia de la cultura española, pero en lengua quechua, en tiempos de la conquista, la palabra *yana* designaba tanto al color negro como a la condición de ser criado o servidor de otro (Mamani Macedo, 2019). En la Argentina contemporánea se suele nombrar peyorativamente (y percibir) como “negros” a los pobres, tengan o no la tez oscura, sin que el término pretenda aludir a alguna afrodescendencia sino, en todo caso, a un mestizaje con pueblos originarios o a una no-blanquitud genérica. Se trata de una marcación racial puesta en función de una inferiorización que es fundamentalmente de clase; opera de manera metonímica, hipervisibilizando una parte de las clases populares —las personas de tez marrón, que son numerosas pero conviven en el mundo plebeyo con otras de tez clara— para aludir al todo (Adamovsky, 2012).

Toda esta información permite entender que la tez oscura no necesariamente se decodifica en relación con el simbolismo negativo asociado a lo negro, aunque con mucha frecuencia haya sido el caso. De diversas maneras, nos ayuda a ver que el color negro/oscurito y su simbolismo pueden aplicarse a cuerpos de etnicidades variadas, aunque los africanos hayan sido y sean quienes más lo padecen. Incluso puede ponerse en juego como marca de inferiorización de clase dentro de una misma etnicidad y con independencia de la pigmentación de la piel. Si el pensamiento racista se define por la idea de que existen atributos mentales o morales que se transmiten de padres a hijos a través de algún fluido físico, entonces el prejuicio inicial contra los “negros” no formó parte, en un comienzo, de un pensamiento propiamente racista. Como sugieren la especulación de los antiguos de que la piel oscura

de los etíopes pudiese ser efecto del sol, o, de San Jerónimo, que pudiese ser signo de una vida en el pecado, no se trataba en principio de prejuicios raciales. De hecho, la idea de una transferencia intergeneracional de atributos morales por canales biológicos no surgió originalmente como explicación de las diferencias entre las pieles blancas y oscuras, ni tampoco en relación con la esclavitud. Apareció por primera vez en España medieval en un contexto totalmente diferente, no para someter o discriminar algún pueblo africano distante, sino para tramitar las relaciones con los judíos y los musulmanes que convivían hasta entonces estrechamente con los católicos. Las primeras nociones de “pureza de sangre” —que derivan de la tradicional preocupación de las clases nobiliarias por mantener control sobre el linaje familiar— se formularon por entonces para garantizar la preeminencia de los católicos por sobre sus vecinos. Inicialmente el racismo no emergió entonces del prejuicio a lo extremadamente otro y distante, sino de la experiencia de la proximidad, del otro que es indistinguible a simple vista, del temor o desagrado por la posibilidad de que lo diferente se mezcle con lo propio (Schaub, 2019). Esas nociones se trasladaron más tarde a las relaciones interétnicas en el Nuevo Mundo y a los africanos esclavizados. En fin, aunque se manifestó contra los “negros” en una de sus formas más tremendas, el racismo no surgió relacionado inicialmente con la tez oscura o con la esclavitud. El prejuicio contra lo negro/oscurito proviene de un origen previo y diferente, que por supuesto se potenció y amplificó en contacto con los argumentos racistas (Hrabovský, 2013).

LO NEGRO EN POSITIVO

Es preciso decir, en este punto, que la devaluación de lo negro no ha sido siempre y en todos los casos inexorable. En lo que respecta al simbolismo del color, aunque fue mucho más habitual el negativo, también los hubo y hay de sentido opuesto. En el antiguo Egipto y en otros sitios de Medio Oriente y más al este, por su asociación con la tierra y los nubarrones cargados de agua, simbolizó la fertilidad y la fecundidad, por lo que en ocasiones se asoció a lo divino. Posiblemente tuviese sentidos similares entre los Incas. Sin esa connotación divina, la vinculación de lo negro con la tierra y la fertilidad también estuvo presente en la Europa medieval, donde además se conectó con el esquema tripartito que se usaba para distinguir las principales funciones sociales: la de quienes se dedicaban a rezar (el clero, representado por el color blanco), la nobleza guerrera (rojo) y los campesinos/artesanos que hacían el trabajo (negro). En la Europa moderna (y hasta hoy) también se utilizó como signo de virtuosa austeridad en las togas de sacerdotes, académicos y magistrados (Pastoureau, 2008; Hilton y Labandeira, 1992).

Por otra parte, el valor de lo negro y la oscuridad como representación de la muerte, de lo temible, lo herético o lo malo, dominante en el mundo occidental, dio lugar por eso mismo a algunos interesantes ejercicios de inversión, por

los que sería retomado de modo opuesto, como símbolo de rebeldía, de la capacidad de representar una amenaza al orden y a quienes lo detentan. Desde la bandera negra con calavera de los piratas de la modernidad temprana hasta el negro rockero del siglo XX, pasando por la bandera anarquista y las camisas negras fascistas, fue uno de los colores de lo antisistema. Y también fue emblemático del Romanticismo decimonónico, con su atracción por la noche, lo gótico, el sufrimiento, la oscuridad, la muerte, lo esotérico y lo demoníaco (Pastoureau, 2008).

En lo que respecta a los cuerpos de piel “negra”, tampoco fueron indefectiblemente desvalorizados. Aunque, como vimos, el catolicismo tendió a tomarlos como signo de algo ominoso, también tuvo figuras veneradas de tez oscura. El rey mago Baltasar, el Preste Juan, san Mauricio, fueron representados con piel oscura a partir de la Edad Media, sin que ello conllevara menoscabo (Pastoureau, 2008). También en Europa hubo vírgenes morenas, cuya adoración fue y es particularmente intensa en América Latina (Oleszkiewicz-Peralba, 2007). Figuras de ese tipo fueron veneradas por indígenas y por los afrodescendientes en la Argentina, como en otros sitios, como modo de afirmarse y reclamar un lugar en la sociedad (Coria, 1997: 84-85).

En terrenos laicos, desde fines del siglo XVIII los cuerpos negros comenzaron a ser representados, en ocasiones, de modos positivos. En vena exotista y paternalista al comienzo, y más compasiva en tiempos de las campañas antiesclavistas del siglo siguiente, la pintura, la literatura y el ensayo europeos y americanos produjeron imágenes que iban en sentido opuesto a las que proveía el pensamiento racista, que por supuesto eran mucho más habituales (Pastoureau, 2008). En el siglo XX, artistas y activistas afrodescendientes —desde Joséphine Baker al Black Power, por mencionar sólo dos— sumaron poderosas imágenes y relatos que revalorizaban la herencia africana y los cuerpos de ese origen. Con todas las ambivalencias del caso, que personas de tez blanca y ancestría europea apreciaran y a veces se apropiaran de sonoridades y estéticas inicialmente desarrolladas por afroestadounidenses —desde el jazz y el blues hasta el rock y el hip hop— habla también del estatus diferente que fue adquiriendo lo negro.

En América Latina hubo procesos comparables de revalorización de lo negro-afrodescendiente en movimientos como el de la *négritude* afrocaribeña o artistas como la peruana Victoria Santa Cruz en Perú, por mencionar apenas un par. Pero también hubo otros de rasgos diferenciales. A diferencia de los Estados Unidos, donde las diferencias de color se organizaron según un sistema polar que asumía la existencia de dos “razas” separadas —blancos y negros—, al sur del Río Bravo predominó un sistema más bien pigmentocrático, adaptado a la realidad de los diversos mestizajes que experimentó la región durante cinco siglos. Ese sistema ciertamente establece una jerarquía de los colores, pero lo hace en un gradiente continuo que no traza fronteras claras entre grupos discretos. Las categorías raciales son entonces múltiples y

situacionales y suelen superponerse desordenadamente; lo blanco y lo moreno reconocen varias gradaciones, cada una con etiquetas y valores diversos según cada momento y lugar (Nakano Glenn, 2009). En ese marco, las culturas populares latinoamericanas también diseminaron versiones positivas de lo moreno, a veces asociadas a la afrodescendencia pero muchas otras en un sentido más genérico y abarcador de todo lo no-blanco. A diferencia de los discursos y símbolos del anti-racismo anglosajón, no se plantearon habitualmente de modo antagonista o abiertamente político (aunque implícitamente lo fueran). Desde la segunda mitad del siglo XIX, especialmente en la música, lo negro y el cuerpo moreno aparecieron insistentemente asociados a lo popular, a la plenitud alegre y gozosa del pueblo, a los sentidos de comunidad mestiza, al amor y al afecto (Chasteen, 2004: 201-203; Adamovsky, 2016). En varios países de la región, la designación “negro/a” adquirió además una peculiar ambivalencia: si muchas veces se la utiliza como insulto racista, en determinados contextos funciona también como un apelativo o un apodo afectuoso, signo de amor, amistad o confianza entre quienes así lo utilizan. Y, más interesante, en Argentina y algunos otros sitios no hace falta que quienes lo usen tengan la tez morena: como signo cargado de afectos positivos, puede funcionar con cierta independencia respecto de las etnicidades y los colores. Gente de tez blanca también puede llamarse o apodarse “negro/a” una a otra como modo de demostrar cariño (Adamovsky, 2017).

Argentina es, en ese sentido, un caso bastante peculiar. Ya que las clases acomodadas hicieron extensivo el “negro”, en sentido racista, como apelativo para desacreditar al conjunto de las clases populares (del color que fuesen), desde fines del siglo XIX la cultura de las clases bajas o incluso medias se apropió del significante “negro” y de la tez oscura y los transformaron en emblema de lo popular. Desde el criollismo y el culto al gaucho hasta el tango y el folklore, lo moreno encarnó visiones disidentes del “nosotros” popular que se plantaban en oposición a las narrativas del país blanco y europeo que proponían las élites. El valor “herético” de lo negro lo volvió un signo atractivo para personas de todos los orígenes y complejones, que fueron las que participaron de la construcción de esas visiones (Karush, 2012; Adamovsky, 2019). La figura emblemática del “cabecita negra” que reivindicaría el peronismo en la segunda mitad del siglo XX corre en el mismo sentido. Más aún, en las últimas décadas “negro” se transformó en un término de autoidentificación de las clases populares de uso habitual tanto entre quienes tienen la tez oscura o amarrada como entre los que no. Reivindicarse un “negro” funciona como un modo de afirmar un orgullo de pertenecer a las clases bajas, por oposición desafiante a los sectores medios y altos, que se reivindican (y son) más homogéneamente blancos. Hasta cierto punto, esa identidad “negra” es así independiente de la etnicidad de origen o del color de la piel: blancos y no blancos de clase popular pueden

hacerla suya, sin que ello implique que tracen alguna conexión con la afrodescendencia.

Luego de 2008 esa identidad —en adelante la llamaré “negritud popular”, siguiendo a Lea Geler(2016), para distinguirla de la afrodescendiente— se politizó con un cierto sentido antagonista, sobre todo entre referentes kirchneristas, que se presentaron como defensores de “los negros/morochos” contra los desprecios de los “blancos”. Se escucharon entonces, por ejemplo, ironías sobre el perjuicio de ser un “negro feo” en la Argentina —esto, en boca de un dirigente sindical de tez amarronada pero no afrodescendiente— y se formó incluso una agrupación llamada “Negros de mierda”, conformada sin embargo por personas de tez clara, orientada a sostener al gobierno de Cristina Kirchner. Como se nota desde la propia elección del nombre, apuntaron a invertir el insulto racista y a aprovechar lo negro por su potencial herético, lanzándolo, como signo de altivo orgullo plebeyo, contra sus enemigos políticos (Adamovsky 2012).

La ascunción “vicaria” de lo negro por parte de cuerpos blancos no habitual en otras geografías, pero tampoco es del todo desconocida. Un uso comparable de la identidad negra como alusión genérica a la subalternidad se reportó en Nueva Zelanda en décadas recientes: grupos de mujeres feministas maoríes comenzaron a identificarse como “black” (o a veces “brown”, marrones) como modo de autodefinirse en oposición a la dominación de los varones blancos. El corrimiento implicaba pasar de una identificación étnica definida (maorí) a una identificación racial más amplia anclada en el color y, por ende, más inclusiva. De hecho, aceptaban como parte de ese nosotros “negro” a las feministas de tez blanca y origen europeo que son sus aliadas. Reclamarse “negras”, en este caso, funcionaba más como una marca de oposición política que como una categoría propiamente racial (Dominy, 1990). En ambos casos, Argentina y Nueva Zelanda, lo negro podía encarnar vicariamente en cuerpos blancos y no remitía a la africanidad, sino a una negritud genérica.

Pero el caso argentino es interesante por la masividad del fenómeno y por el peso que han tenido en la cultura y en la política nacional las inversiones heréticas de lo negro. Uno de los ejemplos más sorprendentes en este sentido es el manifiesto “Oscuminista” que viene de producir un colectivo de docentes (percibidos localmente como blancos) que trabaja con niños y adolescentes pobres, de fenotipo y etnicidad variada, del sur de la ciudad de Buenos Aires. Se trata de una recuperación epistemológica de lo negro/oscuras como portal para arribar a verdades y posibilidades que de otro modo serían inaccesibles. “Oscuminar”, según el neologismo que acuñaron, es el verbo opuesto a iluminar. Es “echar oscuridad sobre las cosas para reconocerlas de otro modo”, para descubrir potencialidades insospechadas que quedan veladas en el régimen de hipervisibilidad del mudo iluminado. Oscuminar permite interrumpir el orden social, correrse por un momento de la “hiperdefinición” del yo a la que obliga la luz, habilitar un espacio de juego y apertura que permita

transformaciones en las identidades personales y colectivas. La acción de oscuminar, en la práctica del colectivo, descansa en la utilización del color negro como metáfora, como alusión a la “energía negral” que es preciso liberar para reconocer/producir al mundo de otro modo. Así, en los talleres que encaran con niños y adolescentes, el juego con pintura negra, con la sombra, con relatos que aluden a lo oscuro y a la noche e invierten sus sentidos ominosos, permite poner en discusión diversos aspectos del orden “normal”. Entre ellos, las marcas étnicas y de clase con las que cargan por ser “negros”/“morochos”.¹

¿QUÉ HACER CON LO NEGRO (Y QUIÉN DEBE RESPONDERLO)?

Como hemos visto hasta aquí, el significante “negro” ha tenido y tiene una existencia muy compleja e intrincada. El simbolismo del color ha proyectado hasta el presente sentidos negativos poderosos e ineludibles, que sin embargo también han sabido ser invertidos. Aplicado sobre los cuerpos, ha alimentado visiones desvalorizadoras, estigmatizantes y racistas que afectaron en particular a las poblaciones de tez más oscura, que a su vez fueron las que fueron esclavizadas en la era moderna. Los africanos subsaharianos y sus descendientes fueron sin dudas las principales víctimas. Al mismo tiempo, hemos visto que el simbolismo del color también recayó sobre cuerpos no-blancos de otras regiones y continentes, incluso antes de que existiese el racismo propiamente dicho o la trata esclavista. Y sirvió no sólo para oprimir o discriminar a otros pueblos, sino también para construir jerarquías de clase al interior de las propias comunidades. En esos usos, como vimos para el caso de los galeses medievales o los argentinos actuales, el simbolismo negativo de lo negro pudo recaer incluso sobre cuerpos de tez clara. Por eso mismo, también pudimos encontrar ejercicios de inversión de la carga peyorativa asociada a lo negro entre poblaciones diversas —afrodescendientes, amerindios, mestizos, maoríes, incluso blancos— que propusieron, cada uno a su modo, visiones positivas asociadas a lo moreno, lo negro, lo marrón, con o sin referencia a la afrodescendencia.

Por su asociación con el racismo y la esclavitud, los afrodescendientes han tenido una relación cambiante y ambivalente con el apelativo “negro”. Por una parte, como vimos, los movimientos antirracistas se propusieron revalorizar estética y moralmente el color y trataron de construir iden-

¹ El texto del Manifiesto está reproducido en este mismo número de Diferencias. Algunos registros de los talleres pueden verse en los siguientes links: https://drive.google.com/file/d/1XQGKSR40MOUJ288fVYxWqA0uIN_6ovn5/view https://drive.google.com/file/d/1CL6QJ_mF70XU80bPd5zQrHYHuTlnRNPP/view <https://drive.google.com/file/d/1O9FvexruZ8YmPq5ZJxV0v-4-atbZsHq7/view> <https://drive.google.com/file/d/1jExEG5ilhasPcFRaluTyGGXBOA-qjrxs/view>

tidades en torno de la negritud. Al mismo tiempo, en países como Francia y Estados Unidos rechazaron los apelativos asociados al pasado esclavista, *Nègre* y *Nigger*, en favor de los más neutrales *Noir* y *Black* (o *Colored*). En las últimas décadas, por todas partes se constató una tendencia reemplazar también estos últimos por la identificación “afrodescendiente”, que quita el color y lo racial del centro de la escena y pone el foco, en cambio, en la herencia étnica (Geneste y Testa, 2009). Nada de esto implica abandonar los llamados previos a revalorizar la negritud, pero también hay voces que convocan a rechazar de plano la identificación con el color. Ya que, en realidad, no existe tal cosa como pieles “blancas” o “negras”, y ya que lo negro tiene simbolismos negativos tan poderosos ¿por qué aceptarlo como etiqueta o como emblema? Mejor sería abandonarlo del todo (Tsri, 2016; Chimakonam, 2019). En otra clave, la llegada de Barak Obama al poder dio lugar a un debate entre afroestadounidenses en torno de la posibilidad de marchar, identitariamente hablando, hacia una “post-negritud” (Baker y Simmons, 2015). Por otra parte, el trabajo etnográfico ha documentado que existen hoy en Estados Unidos personas afrodescendientes bi-raciales de clase acomodada que optan por eludir tanto la afrodescendencia como el color negro, para construir en cambio identidades de personas blancas “de tez amarronada” (Twine, 1996). El “marrón”, además, viene funcionando desde hace un tiempo en Estados Unidos como un color alternativo a la hora de afirmar identidades no-blancas, disponible para personas de ascendencia latina, de Medio Oriente, asiáticas o mestizadas que no se sienten a gusto con un esquema binario que sólo da opción de pertenecer a dos “razas”: la blanca o la negra (Silva, 2010).

Muchas de estas discusiones encontraron resonancias en la Argentina. Desde mediados de la década de 1990, luego de un largo período de ausencia, surgió en el país un activismo “negro”, agrupado en pequeños nucleamientos, que se dedicó a reivindicar y visibilizar la herencia africana. A partir de 2001, fundamentalmente por contacto con el activismo del hemisferio norte, impulsaron el reemplazo del tradicional término “negro” por el de “afrodescendiente” como modo de autodenominarse (Frigerio et al. 2011). Como parte de su militancia, llamaron la atención sobre el simbolismo negativo asociado a lo negro en el lenguaje cotidiano, en expresiones como “trabajo en negro”, “negrear” o “denigrar”. En lo que sin dudas fue un éxito político, lograron que el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI) recomendara en 2011 evitar ese tipo de términos y además reemplazar “negro” por “africano” o “afrodescendiente” cuando refiriera a personas de ese origen (INADI, 2011). Fue un cambio con ambivalencias: sin dejar de acordar con ese reemplazo, la actual titular del INADI llamó de todos modos a “ennegrecer las políticas públicas” como signo de su compromiso antirracista (Donda, 2020). Es que la preferencia por el término “afrodescendiente” no excluye la posibilidad de seguir usando el color como emblema identitario. Pero ciertamente lo corre del centro: la reivindicación de lo afrodescendiente, para algunas voces, se tradujo en llamados a no ser estereotipados como “negros”, toda vez que también hay afrodescendientes “blancos” (Ramírez, 2018: 83-86).

ETNICIDAD NO ES IGUAL A COLOR.

Ahora bien, como vimos, la negritud en Argentina tiene sentidos múltiples y peculiares. Como señaló el investigador y activista afroargentino Federico Pita, “la categoría negro/a tiene un espectro más amplio que en otras latitudes, pues no se refiere únicamente a la población afrodescendiente” (Pita, 2001). Como muestran los estudios genéticos de ancestría poblacional (Carnese, 2019), sólo una porción minoritaria de esos sujetos populares que hoy se identifican como “negros” desciende de africanos (la gran mayoría debe su tez oscura, cuanto la tiene, al mestizaje entre europeos y amerindios) y, de esa minoría, son incluso menos los que lo saben. La política y la identidad afrodescendiente no podría interpelarlos.

COLOR NO ES IGUAL ETNICIDAD.

La complejidad del escenario se acentuó todavía más a partir de 2019, año en que se dio a conocer un espacio de activismo nuevo, Identidad Marrón, que se propuso proyectar una voz pública para las personas mestizas, campesinas y migrantes que son objeto de discriminación racial por su tez oscura pero no pueden o no quieren identificarse como un pueblo originario en particular, ni ser tenidas como “indios”. Lo marrón aparece entonces como una marca étnico-racial genérica, no asociada a ninguna comunidad en particular (Rives, 2019). Reivindicar el color marrón, en lugar del negro, significa una completa novedad en el escenario argentino, que no había conocido nada parecido hasta entonces. Para los activistas de esta agrupación sirvió como táctica para posicionar su diferencia racial en los debates públicos, en el campo artístico y frente al Estado, en un contexto en el que lo negro ya estaba “ocupado” por la militancia afro. Lo marrón permite trazar un vínculo con una ancestría mestiza amerindia, pero sin exigir una pertenencia ni una identidad indígena. En ese sentido, es un tercer lugar identitario que abre un espacio antirracista al lado de lo originario y lo afrodescendiente. O un cuarto lugar, si incluimos la “negritud popular”.

Las relaciones de Identidad Marrón con esa negritud genérica que han sabido reivindicar las clases populares son estrechas, con muchos puntos de superposición. Aunque el color que eligieron es otro —también en la gama de lo oscuro— en los sujetos concretos que se sienten interpelados por lo marrón (que todavía son muy pocos) lo negro puede coexistir sin tensiones inevitables. Como dice una militante de base, “Cuando sos negra todo cuesta más solo por el hecho de tener la piel marrona...” (en Yaleva, 2021). Si bien lo negro y lo marrón pueden asumir lugares intercambiables, como en esa frase, no está claro cómo tramitarán su relación, sobre todo teniendo en cuenta la ambivalencia del primero, que puede referir a lo popular tanto como a lo afro. Lo marrón podría aspirar a ser una categoría englobadora de cualquier

mestizaje, en cuyo caso competiría con las otras identidades en juego o, por el contrario, limitarse a representar únicamente al de raigambre amerindia. En este escenario, funcionaría como un tercer sujeto discreto, bien recortado, entre “blancos”, “negros” y “originarios”. En cualquiera de las dos posibilidades, podría interferir con las estrategias que ha desplegado históricamente la negritud popular.

Pensando en la resistencia al racismo, la convivencia entre los dos sentidos de lo negro podría resultar potencialmente más complicada. Aunque no se ha planteado todavía una discusión en regla, es posible que haya interferencias y fricciones entre las agendas y estrategias políticas que plantean los afrodescendientes y la afirmación de una negritud popular, sin relación con ninguna etnicidad particular, que vienen desplegando desde hace mucho tiempo las clases populares. Porque esta está indisociablemente atada a demandas de clase, lo que no es necesariamente el caso para el activismo afro, más enfocado en las reivindicaciones propiamente étnicas. Al no plantearse como minoría, ni tener una comunidad de referencia o una agenda de reafirmación de un legado cultural específico, la negritud popular no accedería fácilmente a canales representativos del tipo de los que han sabido construir los afrodescendientes (en caso de que los requiriera o pudiera aprovecharlos, lo que no está claro). No tiene asociaciones propias, ni voceros autorizados y es dudoso que pueda tenerlos: su despliegue es informal, colectivo, más alusivo que argumentativo. Como sujeto, el “negro popular” es difícilmente representable, como no sea indirectamente en terreno político o sindical. Por lo que, en años recientes, ha recibido comparativamente menos atención de la prensa o de organismos especializados como el INADI. No siempre es el caso, pero la atención al racismo contra “los negros” a veces tiende a quedar circunscripta a la que padecen los sujetos afrodescendientes. Lo que puede tener la consecuencia no buscada de que desplaza a los otros y a la dimensión de clase del problema. Inversamente, la afirmación de la negritud popular genérica no requiere visibilizar la afrodescendencia en particular: en el pasado se ha desplegado muchas veces (aunque no siempre) sin tematizar la invisibilización del legado afro, lo que, de nuevo como consecuencia no buscada, pudo contribuir a perpetuarla.

Por otra parte, las estrategias de afirmación de unos puede interferir en las de los otros. Como toda minoría oprimida, los afroargentinos necesitan reforzar su distintividad grupal, lo que requiere, a su vez, establecer fronteras claras con los otros. Por ello, por ejemplo, retomando discusiones del activismo del hemisferio norte, vienen realizando campañas contra ciertas formas de representar el cuerpo negro y contra prácticas como el “black face” y la “apropiación cultural” que han tenido cierto éxito a la hora de generar un debate público.

²A través de esas campañas reclaman un derecho prioritario

sobre el uso de los signos culturales afro. Las estrategias de afirmación de la negritud popular, en cambio, no requieren ni fomentan la consolidación de un sentido de distintividad que los diferencie étnicamente del resto de los argentinos. Por el contrario, operan desde la heterogeneidad y la mezcla, por lo que se han orientado más bien a disputar las definiciones del “nosotros” argentino reponiendo la presencia de lo no-blanco dentro del todo popular. Para conseguirlo, muchas veces hicieron propios y utilizan signos culturales relacionados con lo afro, empezando por el propio término “negro”. Los ejemplos posibles son numerosos: en el consumo de ritmos de origen afro-rioplatense, como el candombe, o afroamericanos, como la cumbia y el hip hop, en la devoción por religiones afro-brasileñas como la umbanda, corporalidades blancas (o no-blancas pero tampoco afro) hicieron propios signos de lo afrodescendiente para afirmar lo negro popular (Lamborghini, 2017; Espinosa y Checa, 2013; Segato, 2007). Lo que desde un punto de vista se podría analizar como un trabajo valioso sobre la etnogénesis nacional que combate el mito de la Argentina blanca-europea, desde el otro podría decodificarse como una reprochable práctica de apropiación cultural. Inversamente, lo que desde el punto de vista de la militancia afrodescendiente puede plantearse como el legítimo derecho a defender una distintividad grupal, desde el del conjunto de las clases populares puede aparecer como una práctica divisiva y poco atenta a las demandas de clase.

Otro punto de conflicto similar se sitúa en la utilización de “negro/a” como término afectuoso: la costumbre popular rioplatense, incomprensible en el hemisferio norte, ha generado el rechazo de algunas voces del activismo afroargentino, lo que resulta a su vez difícil de comprender para personas de clases populares de todo color y etnicidad (incluyendo afrodescendientes) que lo vienen utilizando como muestra de afecto desde hace más de un siglo (Adamovsky, 2017). El desacuerdo se hizo patente en 2020 a propósito del uso afectuoso del apelativo “negrito” por parte de un futbolista uruguayo en Inglaterra, lo que le valió allí una sanción. La Academia de Letras del Uruguay elevó una protesta por lo que consideró un ejemplo de la ignorancia, en el norte, de los códigos culturales locales. Entre los referentes afroargentinos, sin embargo, dividió aguas: algunos salieron a defender al futbolista y la posibilidad de usar el apelativo en su forma afectuosa y sin sentido derogatorio, mientras que otros que lo consideraron racista (Martínez y Prieto, 2021). La Academia Argentina de Letras apoyó a su contraparte uruguaya, pero también hubo voces afroargentinas que consideraron inaceptable la expresión del futbolista (Ferrer, 2021). Nuevamente en

Página 12, 24/5/2019; “Acusan a Nathy Peluso de apropiación cultural y de plagiar a la artista negra Hurricane G”, Gente, 2/10/2020, <https://www.gente.com.ar/entretenimiento/celebrities/acusan-a-la-argentina-nathy-peluso-de-apropiacion-cultural-y-de-plagiar-a-la-artista-negra-hurricane-g/>; “La harina Blancaflor cambió su histórico logo y generó un debate en las redes”, La Nación, 26/5/2021.

² Ver por ejemplo “¿Qué es el blackface y por qué no va más?”,

este caso, dada la dificultad de distinguir *a priori* los sentidos del apelativo “negrito” —porque, efectivamente, según el contexto puede ser afectuoso o derogatorio— podría ser una opción legítima exigir discontinuarlo. Visto desde otro punto de vista, sin embargo, hacerlo significaría perder un canal potente de valorización afectiva de lo negro. Discusiones como esta, que son legítimas y necesarias, se vuelven incluso más complicadas porque deben darse en un contexto en el que, además, intervienen voces conservadoras de blancos que no desean ver sus privilegios cuestionados, que niegan que el racismo exista e intentan desacreditar cualquier planteamiento como un ridículo exceso de “corrección política”.³

¿Qué hacer con lo negro, entonces? ¿Cómo se compaginan los estilos, las agendas y las prácticas del antirracismo del hemisferio norte con los del cono sur? Y más importante: ¿quién tiene derecho a ofrecer respuestas a esas preguntas? ¿Qué cuerpos tienen soberanía sobre una negritud cuyos sentidos y usos son tan múltiples y dispares? ¿Son los y las activistas antirracistas? ¿Son los afrodescendientes (todos ellos, los de tez clara incluidos)? ¿Son las personas de tez muy oscura? ¿Todos los no-blancos o insuficientemente blancos? ¿El sujeto popular como clase, colectivamente, del color o la etnicidad que fueren sus partícipes? ¿Acaso todos los anteriores, negociando diferencias y buscando articulaciones?

Este texto no se aventuraría a responder esas preguntas. La intención fue apenas la de ofrecer un mapeo de las complejidades que involucran los intentos de inversión del simbolismo negativo de lo negro, la revalorización de la tez oscura, la definición del sujeto del antirracismo y la discusión de sus posibles estrategias. Especialmente en un contexto como el argentino en el que conviven simbolismos opuestos, narrativas de la nación enfrentadas, cuerpos diversos y diferentes negritudes.



³ Por ejemplo, un periodista del principal canal de noticias argentino; véase <https://www.facebook.com/diafarorg/videos/946113755833563>

BIBLIOGRAFÍA

- Adamovsky, E. (2012). 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*, 49, 343-364.
- Adamovsky, E. (2016). A Strange Emblem for a (Not So) White Nation: La Morocha Argentina in the Latin American Racial Context, c. 1900-2015. *Journal of Social History*, 50 (2), 386-410.
- Adamovsky, E. (2017). Ethnic Nicknaming, Negro as a Term of Endearment and Vicarious Blackness in Argentina (With Some Implications for Debates on Hybridity and Mixed Race Studies). *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 12 (3), 273-289.
- Adamovsky, E. (2019). *El gaucho indómito: de Martín Fierro a Perón, el emblema imposible de una nación desgarrada*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- Allahar, A. (1993). When black first became worthless. *International Journal of Comparative Sociology*, XXXIV (1-2), 39-55.
- Baker, H. A. Jr., K. Merinda Simmons, (Eds.) (2015). *The Trouble with Post-Blackness*. New York: Columbia University Press.
- Blackmore, J. (2006). Imaging the Moor in Medieval Portugal. *Diacritics*, 36 (3/4), 27-43.
- Byron, Gay L. (2002). *Symbolic Blackness and Ethnic Difference in Early Christian Literature*. London: Routledge.
- Carnese, F. (2019). *El mestizaje en la Argentina: Indígenas, europeos y africanos. Una mirada desde la antropología biológica*. Buenos Aires: FFyL.
- Chasteen, J. (2004). *National Rhythms, African Roots: The Deep History of Latin American Popular Dance*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Chimakonam, J. (2019). Why the Racial Politic of Colour-branding should be Discontinued. *Phronimon*, 20 (1), 1-24.
- Coria, J. (1997). *Pasado y presente de los negros en Buenos Aires*. Buenos Aires: J. A. Roca.
- Davis, D. (1999). The Culmination of Racial Polarities and Prejudice. *Journal of the Early Republic*, 19 (4), 757-775.
- Díaz Ledesma, L. (2018). De espantos, salamancas y almamulas: mitos, género y religiosidad en experiencias populares santiagueñas. Tesis doctoral, Facultad de Periodismo y Comunicación Social, Universidad Nacional de La Plata.
- Dominy, M. D. (1990). "Maori Sovereignty: A Feminist Invention of Tradition". En J. Linnekin y L. Poyer, (Eds.), *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific* (pp. 237-257). Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Donda, V. (2020). Ni una menos: un llamado a ennegrecer las políticas públicas. *Infobae*, 3/6/2020.
- Espinosa, M. y Checa, S. (2013). Corporalidades Negras en Cuerpos Blancos: Reflexiones en torno a Performances Afro en el Noroeste Argentino. *Revista de Humanidades Populares*, 7, 27-42.
- Ludmila F. (2021). Los privilegios de Cavani y la blanquitud como norma. *El Grito del Sur*, 7/1/2021. <https://elgritodelsur.com.ar/2021/01/los-privilegios-de-cavani-blanquitud-como-norma-racismo-hacia-comunidades-afro.html>
- Frigerio, A., Lamborghini E. y Maffia, M. (Eds.) (2011). *Afrodescendientes y africanos en Argentina, Aportes para el desarrollo humano en Argentina*, 5. Buenos Aires. PNUD.
- Frost, P. (1990). Fair women, dark men: The forgotten roots of colour prejudice. *History of European Ideas*, 12 (5), 669-679.
- Geler, L. (2016). Categorías raciales en Buenos Aires. Negritud, blanquitud, afrodescendencia y mestizaje en la blanca ciudad capital. *Runa. Archivo para las ciencias del hombre*, 37 (1), 71-87.
- Geneste, E. y Testa S. (2009). Nominations et dénominations des Noirs. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, diciembre. <http://journals.openedition.org/nuevomundo/58143>
- Ginzburg, C. (1991). *Historia nocturna*. Barcelona: Muchnik.
- Goldenberg, D. (2003). *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity and Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- Goldenberg, D. (2009). "Racism, Color Symbolism, and Color Prejudice". En M. Eliav-Feldon, B. Isaac y J. Ziegler (Eds.), *The Origins of Racism in the West* (pp. 88-108). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hilton, S. y Labandeira, A. (1992). La sensibilidad cromática y estética del Inca Garcilaso. *Revista de Indias*, 52 (195-196), 529-558.
- Hood, R. (1994). *Begrimed and Black: Christian Traditions on Blacks and Blackness*. Minneapolis: Fortress Press.
- Hrabovský, M. (2013). The Concept of "Blackness" in Theories of Race. *Asian and African Studies*, 22 (1), 65-88.
- INADI (2011). *Buenas prácticas en la comunicación pública*. Buenos Aires: INADI.
- Karush, M. (2012). Blackness in Argentina: Jazz, Tango and Race Before Perón. *Past and Present*, 216 (1), 215-245.
- Lamborghini, E. (2017). Apropiaciones y resignificaciones de las "culturas negras": la práctica del candombe afrouuguayo en sectores juveniles blancos de Buenos Aires (Argentina). *Universitas Humanística*, 83, 291-318.

- Lumbley, C. (2019). The "dark Welsh": Color, race, and alterity in the matter of medieval Wales. *Literature Compass*, December, 1-19.
- Mamani Macedo, M. (2019). *Yanantin*: relación, complementariedad y cooperación en el mundo andino. *Estudios de Teoría Literaria*, 8 (16), 191-203.
- Martínez, R. y Prieto, A. (2021). El "negrito" de Cavani y la necesaria mirada del mundo afro uruguayo. *TN*, 7/1/2021 <https://www.swissinfo.ch/spa/uruguay-racismo--an%C3%A1lisis-el--negrito--de-cavani-y-la-necesaria-mirada-del-mundo-afro-uruguayo/46268586>
- Mege Rosso, P. (2004). "Colores aquí". Simbología mapuche del color. En Ana María Llamazares y Carlos Martínez Sarasola, eds. *El lenguaje de los dioses: arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica* (pp. 247-257). Buenos Aires: Biblos.
- Nakano G. ed. (2009). *Shades of Difference: Why Skin Color Matters*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Oleszkiewicz-Peralba, M. (2007). *The Black Madonna in Latin America and Europe: Tradition and Transformation*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Pastoreau, M. (2008). *Black: The History of a Color*. Princeton: Princeton University Press.
- Pita, F. (2001). ¿De qué hablamos cuando hablamos de racismo?, *Inclusive (la revista del INADI)*, 1, 15-19.
- Ramírez, A. (2018). "Córdoba es afrodescendiente": Etnografía sobre la emergencia de identificaciones "afrocordobesas" y la organización de la Mesa Afro Córdoba. Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- Rives, A. (2019). Identidad Marrón: Nadie se pregunta por qué en la mayoría de los espacios progresistas todos son blancos. *Revista Ruda*, 30/12/2019, <https://revistaruda.com/2019/12/30/identidad-marron-nadie-se-pregunta-por-que-en-la-mayoria-de-los-espacios-progresistas-todos-son-blancos/>
- Snowden, F., Jr. (1983). *Before Color Prejudice: The Ancient View of Blacks*. Cambridge: Harvard University Press.
- Schaub, J. (2019). *Para una historia política de la raza*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Segato, R. (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Silva, K. (2010). Brown: from identity to identification. *Cultural Studies*, 24 (2), 167-182.
- Tsri, K. (2016). Africans are not black: why the use of the term 'black' for Africans should be abandoned. *African Identities*, 14 (2), 147-160.
- Twine, F. (1996). Brown Skinned White Girls: Class, culture and the construction of white identity in suburban communities. *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography*, 3 (2), 205-224.
- Whitaker, C. (2019). *Black Metaphors: How Modern Racism Emerged from Medieval Race-Thinking*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Yaleva, M. (2021). Racismo en la política: ¿es posible imaginar una presidente indígena en Argentina? *Lattem*, 12/6/2021. <https://lattem.org/racismo-en-la-politica-es-posible-imaginar-una-presidente-indigena-en-argentina/>

SOBRE EL AUTOR

Ezequiel Adamovsky
e.adamovsky@gmail.com

Ezequiel Adamovsky es doctor en Historia por el University College London (UCL); se desempeña como profesor en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y en la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) y como investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Es autor, entre otros libros, de *Historia de la clase media argentina. Apogeo y decadencia de una ilusión, 1919-2003* (Planeta, Buenos Aires, 2009).