

Número Monográfico Extraordinario IX “Es mi pelo donde otra
academia es posible” / Extraordinary Monographic Issue IX “It is my
hair where another academy is possible”

Tercio Creciente





Grupo PAI Hum-862

Responsable del grupo: María Isabel Moreno Montoro (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Edificio D2, Dependencia 128. Campus de Las Lagunillas, Universidad de Jaén (23071 Jaén).

ISSN: 2340-9096

URL: www.terciocreciente.com / <http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/RTC>

<http://terciocreciente.com/web/ojs/index.php/TC/index>

Directora: María Isabel Moreno Montoro

TERCIO CRECIENTE, es una Revista Digital de Estudios en Sociedad, Artes y Gestión Cultural.

Su edición es responsabilidad del grupo de investigación del Plan Andaluz de Investigación HUM-862

Estudios en Sociedad, Artes y Gestión Cultural y de la Asociación Acción Social por el Arte.

Directora y Editora Jefe / Director

María Isabel Moreno Montoro. .

Universidad de Jaén- España. Grupo PAI Hum 862-
Estudios en Sociedad, Artes y Gestión Cultural.

Coeditora Jefe

María Lorena Cueva Ramírez

Universidad de Jaén- España. Grupo PAI Hum 862-
Estudios en Sociedad, Artes y Gestión Cultural. / (*)

Comité Editorial/Editorial Board

Jesús Caballero Caballero Universidad de Jaén Grupo PAI
Hum 862-Estudios en Sociedad, Artes y Gestión Cultural.

Ana María Ortolá Quintero, Universidad Laica Eloy Alfaro
de Manabí, Ecuador.

Mónica García García, Universidad Laica Eloy Alfaro de
Manabí, Ecuador.

Josué Vladimir Ramírez Tarazona, Universidad Antonio
Nariño, Colombia.

Martha Patricia Espíritu Zavalza, Universidad de
Guadalajara, México.

Karele Maxinahí Félix Piña, Universidad de Sinaloa,
México

Pedro Ernesto Moreno García, Universidad de Jaén,
España.

Comité Científico / Scientific Committee

El Consejo Asesor Científico orienta a la editora de la
revista en política editorial científica y en la supervisión
de los originales recibidos y emisión de informes de los
artículos.

Está integrado por profesorado universitario, de
universidades no españolas y otros de distintas
universidades españolas y alguno del grupo editor. También
está integrado por expertos de organismos y centros de
investigación extranjeros y nacionales.

Estas personas, más otras de forma esporádica, del banco
de revisores de la revista, se ocupan de la doble revisión
ciega de los manuscritos sometidos a la consideración de
TC, para su publicación. TC opera con el sistema Open
Peer Review.

Dra. Teresa Pereira Torres-Eça, Presidente de APECVP,
fundadora de la RIAEA, representante europea en el
consejo mundial de INSEA, Portugal. / President of
APECVP, founder of the RIAEA, European representative
of the World Council of INSEA, Portugal

Dra. Dolores Flovia Rodríguez Cordero, Directora del
Departamento de Pedagogía y Psicología de la Universidad

de las Artes de La Habana, Cuba. / Director of the

Department of Pedagogy and Psychology of the University
of the Arts in Havana, Cuba.

Dr. Marit Dewhurst, Directora de Educación Artística, City
College of New York. USA. / Director of Art Education ,
City College of New York .

D. Victor R. Yanes Córdoba. Escuela Superior de Diseño
de Las Palmas- España. Grupo PAI Hum 862-Estudios
en Sociedad, Artes y Gestión Cultural. / School of Design
from Las Palmas. (*).

Dr. María del Coral Morales Villar, Universidad de
Granada, España.

Dra. María Teresa Carrasco Gimena, Decana de la Facultad
de Bellas Artes de la Universidad de Sevilla- España / Dean
of the Faculty of Fine Arts at the University of Seville-
Spain

Dra. Ángeles Saura Pérez, Universidad Autónoma de
Madrid- España. Área de Didáctica de la Expresión
Plástica.

Dr. Carlos Escaño, Universidad de Sevilla- España. Área de
Didáctica de la Expresión Plástica. / University of Seville.
Área de Didáctica de la Expresión Plástica. Spain.

Dr. Pedro Osakar Oláiz, Universidad de Granada- España. /
University of Granada. Spain.

Dra. Asunción Lozano Salmerón, Universidad de Granada-
España. / University of Granada. Spain.

Dra. Eva Santos Sánchez –Guzmán. Universidad de
Murcia- España. / University of Murcia. Spain.

Dra. Rocío Arregui Pradas, Universidad de Sevilla- España.
/ University of Seville. Spain.

Dr. Samir Assaleh Assaleh, Universidad de Huelva- España.
/ University of Huelva. Spain.

Dña. Katie Bruce. Producer Curator at GoMA, Glasgow
(U.K.).

Dra. Rosa Cubillo López, Vicedecana de Ordenación
Académica. Facultad de Bellas Artes. Universidad de la
Laguna- España. / Associate Dean for Academic Affairs.
Faculty of Fine Arts. Laguna University

D. Gonzalo Casals, Director del Museo del Barrio. Nueva
York-USA. / Director of the Museo del Barrio . New York.
USA

D. Gonzalo Jaramillo, Director de la Carrera de Artes
Visuales, Pontificia Universidad Católica de Ecuador. /
Director of the School of Visual Arts , Pontifical Catholic
University of Ecuador. Ecuador.

Dr. Maria Letsiou, Athens School of Fine Arts, Grecia

Dr. Diarmuid McAuliffe, University of the West of Scot-
land,

Dra. Leung Mee Ping Z, Escuela Artes Visuales Hong Kong,
China. / School Visual Arts Hong Kong, China.

Dra. Karele Maxinahí Félix Piña, Universidad de Sinaloa,
México

Dr. Pedro Jesús Luque Ramos, Universidad de Jaén – España.
Grupo PAI Hum 862-Estudios en Sociedad, Artes y Gestión
Cultural. / (*).

Dra. María Dolores Callejón Chinchilla, Colegio Oficial
de Doctores y Licenciados en Bellas Artes de Andalucía
(COLBAA) y Universidad de Jaén- España. Grupo PAI
Hum 862 - Estudios en Sociedad, Artes y Gestión Cultural.
/ Association of Doctors and Graduates in Fine Arts in
Andalusia (COLBAA) and University of Jaen. (*).

Dra. Carmen Montoro Cabrera, Universidad de Jaén- España.
Grupo PAI Hum 862-Estudios en Sociedad, Artes y Gestión
Cultural. / (*).

Dr. José Luis Anta Féliz, Universidad de Jaén- España.
Grupo PAI Hum 862-Estudios en Sociedad, Artes y Gestión
Cultural. / (*).

Dr. José Pedro Aznárez López, Colegio Oficial de Doctores
y Licenciados en Bellas Artes de Andalucía (COLBAA) y
Universidad de Huelva- España. / Association of Doctors
and Graduates in Fine Arts in Andalusia (COLBAA) and
University of Huelva. Spain.

Tercio Creciente

Tercio Creciente, recoge producción académica, científica y artística especialmente del ámbito de las humanidades y las ciencias sociales.

Los formatos que ofrece pueden ser ensayos, artículos de investigación o propuestas y proyectos de intervención. Al mismo tiempo da cabida a otros espacios como entrevistas u otras novedades que puedan surgir. Se presta un especial interés a los procesos creativos, por lo que estos formatos podrán responder a estructuras artísticas independientemente de que sean ensayo, artículos de investigación o cualquier otro, siempre y cuando en su contenido se hayan contemplado los aspectos propios de una investigación o del tipo de artículo en el que se quiera enmarcar.

En las normas de publicación se explica debidamente esta cuestión. La revista se edita con una periodicidad fija semestral en los meses de enero y julio de cada año. Cuenta con un sistema de revisión externa por pares ciegos, un equipo de revisores además de un comité científico que garantiza su calidad. Para su aceptación los trabajos han de ser originales.

No obstante la revista permite que los artículos estén antes o después en otros repositorios y bases de datos. Se edita bajo licencia Creative Commons, y no se permitirán, imágenes o textos sujetos a copyright ni que atenten contra el derecho al honor o la intimidad de terceros. En todo caso, la revista no se hará responsable de las aportaciones: los textos, las imágenes y las opiniones expresadas en los artículos son responsabilidad exclusiva de los autores, no comprometiendo la opinión y política académica de la revista.

Los trabajos se enviarán siguiendo las normas y en el formato de la plantilla establecida que puede descargarse de la web. Si los autores lo consideran pueden aportarse archivos adicionales.

Está abierta a la publicación en otros idiomas.

Tercio Creciente, includes articles academic, scientific and artistic especially in the humanities and social sciences. The formats offered may be essays, research papers or proposals and intervention projects.

At the same time it's accepted another kind of articles as interviews or new sections that may arise.

The creative process receives special interest, so these formats can respond to artistic structures whether they are essays, research articles or otherwise.

When authors use artistic formats, the works will include the aspects of the type of article that authors want to frame. In the publication rules properly explained this issue. The journal is published with a fixed schedule in the months of January and July of each year. It has a system of blind external peer review, a team of referees and a scientific board to ensure its quality. To be accepted, works must be original.

However the journal allows items to be earlier or later in other repositories and databases. It is published under the Creative Commons license, and will not be allowed images or text that violate copyright or the right to honor and privacy of others. In any case, the journal is not liable for contributions: texts, images and opinions expressed in articles are of the authors, not compromising the academic and political opinion from the journal. Papers should be sent following the rules that it's possible download from the web. Authors can attach additional files.

It is open to the publication in other languages if authors include abstract in Spanish, English and the language of the text.

Foto de portada/cover photo: de izquierda a derecha y de arriba a abajo / *from left to right and from top to bottom:*

Valentina Torres Grueso, Colombia, estudiante del grado de Educación Infantil en la Universidad de Jaén / student of the degree in Early Childhood Education at the University of Jaén.

Hugo Bone Guano, Ecuador, Universidad Técnica «Luis Vargas Torres» de Esmeraldas, Ecuador / Technical University of Esmeraldas, Ecuador

Deva Inn. Kochi, India. Cinematógrafo freelance/ Freelance cinematographer

Zinet Toumi, Túnez, artista visual y diseñadora gráfica, actualmente en España / visual artist and graphic designer, currently in Spain.

Sumario / Contents

— 5

Editorial

— 7

Es mi pelo donde otra academia es posible.

Presentación / *It's My Hair Where Another Academy Is Possible. Presentation*

José-Luis Anta Félez y Guadalupe Gómez-Abeledo

— 23

Poder sobre la micropolítica en la Universidad de Esmeraldas. Un caso de Antropología Aplicada como dispositivo para la libertad del cuerpo bajo el pelo / *Power Over Micropolitics at the University of Esmeraldas. A Case of Applied Anthropology as a Device for the Freedom of the Body Under the Hair*

Guadalupe Gómez-Abeledo, Patricia Medina-Sánchez y Antonia Rodríguez-Martínez

— 43

Trenzando desde Esmeraldas a Cuenca / *Braiding from Esmeraldas to Cuenca*

Belén Amador Rodríguez, Jenny Monge Llivisaca y Piedad Ortiz Olmedo

— 59

La internacionalización a contrapelo: una etnografía y dos estudiantes vargastorrinos en Jaén, España / *Internationalization Against the Grain: An Ethnography of Two Vargastorrino Students in Jaén, Spain*

Hugo Bone Guano y Arturo Toala Quimis

— 76

Un enfoque epistémico sobre el pelo como elemento interseccional de significación / *An Epistemic Approach to Hair as an Intersectional Element of Significance*

José-Luis Anta Félez, Ana María Cueto-Jiménez y María del Carmen Sánchez-Miranda

— 99

Categorizaciones sociales. La negritud como casilla de salida, la blanquitud como casilla de llegada / *Social Categorizations: Blackness as the Starting Point, Whiteness as the End Point*

Miriam González Álvarez

— 111

Pelo negro y dramaturgia: sentir, pensar y politizar el pelo negro mediante dos piezas cortas de teatro / *Black Hair and Dramaturgy: Feeling, Thinking, and Politicizing Black Hair through Two Short Theater Plays*

Pablo Tatés Anangono y María Isabel Moreno Montoro

— 139

A escena contra el ejercicio de poder a través del cuerpo: el pelo en la búsqueda de la libertad.

/ *Internationalization Against the Grain: An Ethnography of Two Vargastorrino Students in Jaén, Spain*

María Isabel Moreno Montoro y Pedro Ernesto Moreno García

Número Monográfico Extraordinario IX “Es mi pelo donde otra academia es posible” / Extraordinary Monographic Issue IX “It is my hair where another academy is possible”

Editorial: *Presentación*

José-Luis Anta Félez y Guadalupe Gómez-Abeledo

El primero de los artículos de este número monográfico: “Es mi pelo donde otra academia es posible. Presentación”, da las claves de esta edición extraordinaria, y están expresadas en el título que es al mismo tiempo el del número completo. Dichas claves recogen de una manera sintética el sentido y fundamento del grupo ALMARGEN: pelo, otra academia, posible. En esta síntesis está el trabajo y la lucha, que el grupo de personas que componen al margen desarrollan: igualdad, justicia y conocimiento.

La edición corre a cargo de José Luis Anta Félez (Universidad de Jaén, España) y Guadalupe Gómez Abeledo (Universidad Técnica “Luis Vargas Torres”, de Esmeraldas, Ecuador), ambos, precursores del grupo ALMARGEN.

ALMARGEN es un grupo de investigación que utiliza el estudio del cabello como una puerta de entrada para analizar las múltiples formas de desigualdad que persisten en la sociedad contemporánea. En lugar de limitarse a la denuncia,

Editorial: Presentation

(José-Luis Anta Félez y Guadalupe Gómez-Abeledo)

The first article in this special issue, “It is my hair where another academy is possible. Presentation”, gives the keys to this extraordinary edition, and they are expressed in the title, which is also the title of the entire issue. These keys summarise in a synthetic way the meaning and foundation of the ALMARGEN group: hair, another academy, possible. In this synthesis lies the work and the struggle that the group of people who make up ALMARGEN develop: equality, justice and knowledge.

The edition is by José Luis Anta Félez (University of Jaén, Spain) and Guadalupe Gómez Abeledo (Technical University “Luis Vargas Torres”, Esmeraldas, Ecuador).

ALMARGEN is a research group that uses the study of hair as a gateway to analyze the multiple forms of inequality that persist in contemporary society. Instead of merely denouncing, the group proposes transformative action, seeking to ‘fix the hair braided by power, racism, and machismo.’ Its commitment transcends the limits of time and

el grupo propone una acción transformadora, buscando “arreglar los cabellos trenzados por el poder, el racismo y el machismo”. Su compromiso trasciende los límites del tiempo y se aleja de la lógica del reconocimiento monetario, priorizando la construcción de una sociedad más justa e igualitaria, inspirándose en figuras históricas como Sojourner Truth o Rosa Parks, pero retomando las ideas de Chimamanda Ngozi Adichie sobre la “estética de la dominación” y la necesidad de subvertir los cánones impuestos que se entrelazan en la configuración de identidades y la perpetuación de estructuras de dominación.

ALMARGEN, como colaboración académica entre la Universidad Técnica Luis Vargas Torres de Esmeraldas, Ecuador, y la Universidad de Jaén, España, se define como un espacio de reflexión y acción concibiéndose como un agente de cambio, una “revolución” que busca trascender las palabras y generar transformaciones duraderas. Su metodología se basa en la creación de un “espacio político” donde convergen voces diversas, cuerpos políticos y perspectivas no binarias, fomentando un diálogo abierto y crítico sobre temas que a menudo son silenciados.

moves away from the logic of monetary recognition, prioritizing the construction of a more just and egalitarian society, drawing inspiration from historical figures such as Sojourner Truth or Rosa Parks, while revisiting Chimamanda Ngozi Adichie's ideas on the 'aesthetics of domination' and the need to subvert imposed canons that intertwine in the configuration of identities and the perpetuation of structures of domination.

ALMARGEN, as an academic collaboration between the Technical University Luis Vargas Torres of Esmeraldas, Ecuador, and the University of Jaén, Spain, defines itself as a space for reflection and action, conceiving itself as an agent of change, a 'revolution' that seeks to transcend words and generate lasting transformations. Its methodology is based on the creation of a 'political space' where diverse voices, political bodies, and non-binary perspectives converge, fostering an open and critical dialogue on issues that are often silenced.

Es mi pelo donde otra academia es posible. Presentación

It's My Hair Where Another Academy Is Possible. Presentation

José-Luis Anta Félez

Universidad de Jaén, España

jlanta@ujaen.es

<http://orcid.org/0000-0001-7063-5288>

Recibido: 02/04/2024

Revisado: 24/06/2024

Aceptado: 24/06/2024

Publicado: 30/09/2024

Guadalupe Gómez-Abeledo

Universidad Técnica «Luis Vargas Torres»

de Esmeraldas, Ecuador

guadalupe.gomez@utelvt.edu.ec

<https://orcid.org/0000-0002-2031-8337>

Sugerencias para citar este artículo:

Anta Félez, José Luis y Gómez-Abeledo, Guadalupe (2024). «Es mi pelo donde otra academia es posible. Presentación», *Tercio Creciente*, extra9, (pp. 7-22), <https://dx.doi.org/10.17561/rtc.extra9.8802>

Resumen

Es mi pelo podría verse como el resultado de varias cosas: por un lado, una experiencia vital de un grupo de académicos hombres y mujeres, blancos y negros, viejos y jóvenes, que forman un conjunto, y esto a pesar de no serlo., que reflexiona sobre el racismo, la decolonialidad y la importancia del cuerpo, y que se estructuran en torno a un grupo de investigación que llamamos ALMARGEN. Pero, también, es la tensión entre los procesos de dominación y las tomas de conciencia, en un sentido más social que psicológico, de la importancia de un elemento clave de la sociedad africana y afrodescendiente: el pelo. Por último, es un enorme resumen de qué pasa con el pelo afro, cómo se estructura y convierte en parte de una identidad, de una construcción social, política y económica y, sobre todo, el soporte del racismo, el desprecio y la marginalidad.

Palabras clave: pelo, mujeres, afrodescendientes, marginación, racismo

Abstract

It's My Hair could be seen as the result of several things: on one hand, the life experience of a group of male and female academics, both Black and white, old and young, who form a collective, despite not being one, reflecting on racism, decoloniality, and the importance of the body. This reflection is structured around a research group we call ALMARGEN. But it is also the tension between domination processes and social, rather than psychological, awareness of the importance of a key element in African and Afro-descendant society: hair. Lastly, it is a comprehensive summary of what happens with Afro hair, how it is structured and becomes part of an identity, a social, political, and economic construction, and above all, the foundation of racism, disdain, and marginalization.

Keywords: Hair, Racism, Marginalization, Afro-Descendants, Women

“Alimentamos nuestra secreta culpabilidad, sepultada bajo ropas exquisitas y maquillaje caro y cremas blanqueadoras (¡sí, todavía!) y productos que estiran el pelo dejándolo ondulado. El instinto asesino que actúa contra cualquier mujer Negra que se desvíe de la máscara prescrita es preciso y mortífero” (Audre Lorde, *La Hermana, La Extranjera*).



Toda mirada es por definición el resultado de una relación de poder.
@ Ana Martínez Rodero. Ecuador, 2018.

“Las críticas de las mujeres negras a la historia no sólo señalan «ausencias»; también nos indigna cómo se nos ha hecho visibles, cuando elegían vernos. La historia ha construido nuestra sexualidad y nuestra feminidad alejándose de las cualidades atribuidas a las mujeres blancas, en tanto que objetos valorados del mundo occidental” (Hazel V. Carby. *Mujeres blancas, ¡escuchad!*)

Es mi pelo donde otra academia es posible

Es mi pelo podría verse como el resultado de varias cosas: por un lado, una experiencia vital de un grupo de académicos hombres y mujeres, blancos y negros, viejos y jóvenes, que forman un conjunto, y esto a pesar de no serlo., que reflexiona sobre el racismo, la decolonialidad y la importancia del cuerpo, y que se estructuran en torno a un grupo de investigación que llamamos ALMARGEN. Pero, también, es la tensión entre los procesos de dominación y las tomas de conciencia, en un sentido más social que psicológico, de la importancia de un elemento clave de la sociedad africana y afrodescendiente: el pelo. Por último, es un enorme resumen de qué pasa con el pelo afro, cómo se estructura y convierte en parte de una identidad, de una construcción social, política y económica y, sobre todo, el soporte del racismo, el desprecio y la marginalidad. Porque el pelo no es qué, es quién. El pelo *compra* por eso es Quien. En este sentido el comercio del pelo es el resultado de una identidad subalternizada. Desde nuestros pelos canos, teñidos, churos, escasos, crespos, siempre atados, siempre sueltos y no exentos de controles tijeriles. Vamos a las peluquerías, a las droguerías, a las grandes superficies a por nuestros champús contra la caída, contra la caspa, por el brillo, porque sanean, con colágeno y de alta hidratación, no obstante, no resistimos a una buena crema de peinar o si no la podemos pagar recurrimos a gomas naturales como el *cojojo* y los aloes que prometen los efectos químicos que nunca alcanzan. El *sello rojo* (un tipo de sosa, Luzardo Segura, 2016) lacia las hebras capilares al tiempo que quema las pieles demasiado oscuras para ser otra cosa que no sea pelo. El pelo sobre todo compra aceptación, clase, *glamour*, trabajo, y sólo las personas sin privilegios tienen que comprar la dignidad que da el otro.

Es mi pelo es, consecuentemente, un grito de guerra, pero también una apuesta por otra forma de estructurar y pensar la academia y por qué no, un elemento que está en la misma consideración que aquellos que son de la opinión de que el pelo afro no debe ser tocado. La expresión “no me toques el pelo” es muchas cosas (Mblishaka, Ray, Hall y Wilson, 2020), muchas ideas y, también, el título de un libro de Emma Dabiri: ahí entrecruza su historia personal, como mestiza, como lateral en un mundo central, con la historia del cabello afro. Independientemente de lo que el libro plantea, una historia en parte conocida, repetida y asumida, pero que es importante no olvidar y destacar una y mil veces, para no vaciar de contenido algo tan profundo como la dominación y construcción de un Otro por sus atributos físicos. En este sentido la idea es, por un lado, entender que “no me toques el pelo” es la extensión de “no me fabriques”, “no me construyas”, hecho que se ha mediado en las ideas que, hegemonícamente, se han construido sobre el cabello afro. Pero es también un grito para y desde el que el agente afro decida libremente como quiere significar el acto de tener el pelo así o asa. Un símbolo, en forma de clamor, de la posible liberación. Pero antes de seguir nos gustaría que se tuvieran presente dos cosas: primero, cómo hemos llegado aquí, qué ha pasado para que el cabello afro sea el espacio para y por el combate; y, segundo, por qué, propiamente, el cabello. Dabiri, como tantas otras activistas, como muchas de las creyentes de la justicia y la reparación moral,

está convencida que el discurso del cabello se basa en la idea de constituir una posible liberación: “Si afináramos nuestros sentidos para escuchar lo que dice el subalterno, quizá, solo quizá, al igual que nuestros ancestros encontraron el camino hasta Palenque, nosotros descubriríamos los senderos modernos que llevan a la libertad que buscamos” (Dabiri, 2022: 265). En efecto el cabello afro es el campo de batalla sobre el que se construye una liberación, una política y un significado que va más allá de lo que parece, que es sólo, para convertirse en algo verdadero (Tarlo, 2019), es sólo pelo de unos determinados sujetos que no quieren que se lo toquen otros. Cuando le preguntamos a Hugo (una persona de este grupo), por qué no te gusta que te toquen el pelo. Nos responde *¿por qué me lo tienen que tocar?* Y además *¿por qué a mí me hacen la pregunta y a ti no?* Interpela Hugo a Arturo (otro componente del grupo), que a su vez le dice a Hugo *¿pero en el sexo tampoco te gusta que te lo toquen?* A lo que responde Hugo: *¡A ti que te importa!* Como oyentes interesados pensamos que si las preguntas fueran alrededor del cuerpo en otra parte no sujeta directamente a una historicidad de lo visible y moldeable, la conversación sería otra.

Esta línea de defensa no es de ahora, ni mucho menos, y aunque desde hace unas décadas se haya visto como una forma de identidad (Sims, Pirtle y Johnson-Arnold, 2020. Thompson, 2009b), un campo de batalla político (Craig, 1995. Oyedemi, 2016. Weitz, 2001) o, simplemente, como un lugar para que el capitalismo se haga con otro trozo de pastel (Davis, 1991, 1995. Gomes, y Duque-Arrazola, 2019. Rodriguez, 2010), la realidad es que el cabello afro fue, de siempre, desde el mismo momento en que el pueblo africano negro empezó a ser cazado y convertido en una mercancía, el principal atributo físico y político con el que se construyeron gran parte de las categorías de qué es ser negro y a dónde lleva eso. En el libro de Ayana Byrd y Lori Tharps (2014) se plantea como celebridades, estilistas y críticos culturales opinan sobre los florecientes problemas sociopolíticos que rodean el cabello negro, desde los términos históricamente cargados de tópicos de cabello “bueno” y “malo”, hasta el cabello negro en el lugar de trabajo, pasando por la tergiversación y la incomprensión de la sociedad en general sobre los mechones rizados. Una de las cosas más interesantes que plantean es que no es solamente el color de la piel negra, y sus diferentes tonalidades, donde se centra la mirada racista, discriminatoria y/o evaluadora, sino que existen muchos otros aspectos que contribuyen a ello, como el físico, la forma de la nariz y, cómo no, de manera central el pelo. De hecho, plantean Byrd y Tharps (2014: 17), por seguir con ellas, que el grado de la piel negra se evalúa en función de su nivel hacia el blanco, lo que podríamos decir que el aspecto de una persona depende de su coloración, sin embargo, es fundamentalmente su pelo el que sirve de prueba, de evidencia, de cuán negro es la persona en cuestión.

En esta pequeña compilación venimos a plantear, consecuentemente, la complejidad de un tema social, el cabello afro, en cuanto que es un proceso de liberación, pero también que es un tema que tiene que ver con la construcción de las categorías sociales asociadas al género, lo étnico y las clases sociales, tanto al interior como a las valoraciones externas de los grupos. Aquí, nuestra principal discusión es con una serie

de mujeres afrodescendientes ecuatorianas, residentes en Esmeraldas, que a través de entrevistas en profundidad nos relatan su experiencia vital con respecto a su relación con el cabello propio y ajeno. Partiendo de un punto (Geiger, 1986. Quiñones, 2016), las entrevistadas son, en muchos sentidos, activistas y reflexivas mujeres que se plantean lo que dicen tanto como el resultado de un proceso vital, cuanto más de una lucha dentro del campo de batalla por el cabello afro, sus significados y modulaciones. Pero tenemos también en cuenta que estas entrevistas son productos ideológicos que en forma de discursividades nos valen para ejemplificar, describir e interpretar una realidad dada. Por eso mismo nos ha parecido pertinente, también, mantener miradas diferentes, que, desde lo teórico, el arte o el activismo complementen la evidencia con lo creativo (Ramírez, 2015). En última instancia toda palabra tiene que partir de un sujeto que termine por ser la voz de una comunidad, de hecho, ese el sentido de aquellas que aquí nos iluminan (Ifekwunigwe, 1999).

En efecto, en ocasiones cuando vemos escrito “afro”, “negro”, “rizado”... No sabemos cómo llamarle. Afro no es más que una categoría asociada a “raza” y ésta a continente, y éste a cultura y comportamiento. No podemos olvidar que Linneo (1707-1778), que era Sueco, asoció “razas” a continentes y a comportamientos. Al africano le adhirió características como el pelo crespo, piel aceitosa, nariz simiesca, indolente. En general cada color, cada continente era un taxón y a ese taxón se le llama “raza” ¿qué se espera desde entonces? Pues y en hilvanado deductivo que un/a negra con pelo crespo sea indolente. Tras esta parte que pretende acercar un contexto teórico-político-económico, ¿el pelo con características asociadas a “afro” debería llamarse así ?, o ¿su invocación como tal es al racismo? No saber cómo llamar al pelo con unas características aprendidas y que podríamos describir de muchas formas que no elegimos que estén presentes como elementos de la categorización: hacia arriba, elevado, liviano, libre, anárquico, fresco, quieto, que llama a las manos a la vez que da confort a nuestras cabezas y a las que en la nuestra se apoyan. No elegimos describir y caracterizar con complejidades porque las simplicidades apoyan nuestros privilegios, tampoco son las que Linneo nos legó. Aunque en rigor Linneo solo es una pieza de la máquina racista. En ALMARGEN no comprendemos lo que en el pasado se le llamaba como explica Rubio Daza, (2022) la técnica *The Pencil Test* (la prueba del lápiz), que se utilizaba para determinar si una persona era blanca o negra. Y que consistía en deslizar un lápiz por el cabello de la persona. Si el lápiz se caía la persona era blanca; y si se quedaba en el cabello, la persona era negra. Si eres especialista en pelo, si eres peluquero/a conoces qué es la pérdida de patrón en mojado. El pelo que no se deja patronear en mojado, que pierde el corte si no lo haces en seco nos sirve como metáfora para explicar la dificultad de hablar del pelo. Hemos de profundizar en seco, sin aguas, ni champús. Sin ocultar las intenciones que se ocultan tras las características que se le adjudican y sobre todo ¿cuándo y por qué el pelo se vuelve una obsesión?

“He estado obsesionada con el cabello toda mi vida, en parte porque la gente estaba obsesionada con mi cabello toda mi vida, soy la *otredad* de eso”, decía Michaela

Ángela Davis, activista, escritora y crítica cultural negra en su documental *Hair Tales*¹. En efecto, gran parte de la idea que atraviesa todos los discursos sobre el cabello afro -recuerden que es una simplificación burda y colonial de un hecho social total- juegan tanto en la idea de que se vive en un mundo de opresiones, pero también de imposiciones, donde la conceptualización de la otredad es tanto lo que se vive, como lo que se les atribuye. Esta interseccionalidad entre el género y lo étnico, representado además en la belleza y los modelos sociales de corporalidad, es en cierta medida un elemento central de la idea de las mujeres en torno a su identidad de clase, de género, de etnia y de edad (Thompson, 2009a). La propia bell hooks (1981) ya planteó todo esto en un sentido doble, como parte de las opresiones propias del sistema colonial y de las miradas resignificadas del feminismo blanco occidental. A su vez también como elementos que desde el pelo se ven como adscripciones de cómo es el mundo en un momento dado para un grupo de mujeres en una sociedad subalterna y compleja. Estos trabajos que aquí compilamos se dan, además, en un contexto donde la cultura juvenil se entiende de una manera concreta, donde la cantidad de información que se da vía internet termina por crear una amalgama de realidades múltiples (Trindade, 2020). El contexto ecuatoriano, además, es otro de los puntos importantes, pues a pesar de ser una sociedad multicultural la prevalencia de los modelos coloniales y de adscripción de las categorías de belleza, cuidado y vigilancia son totalmente reales hasta el día de hoy. No lo negamos, en la experiencia de pensar el pelo afro nos hemos visto fascinados, pero también interpelados, por la colonialidad, por los mismos sujetos que pensamos, con los que convivimos y con los que experimentamos, en definitiva, nuestro pelo es generalmente el de otros, pero también el de otros vistos por nosotros. Raro juego de espejos: todos con pelo, todos diferentes y siempre interpretados en un mundo diverso.

Por otro lado, hay diversidades divergentes que para aprehenderlas no nos alcanzan las lecturas, las reflexiones. Las venganzas sobre el pelo: el rapado de las mujeres francesas colaboracionistas, el arrastrado de pelo impuesto por el machismo que generó ese mandato de mujer contra mujer en la defensa del “macho” y atacar a su pelo, a su marco, a lo que sostiene el rostro; el lugar desde que se ama al resto del cuerpo. Las venganzas infantiles de chicles pegados en el pelo, o las de religiones que con tocas, hiyab o tejas y tonsuras imponen que se oculte el pelo pecador. Hay venganzas infinitas como las del dios Venkateswara que pide toda una vida de sacrificio y entrega con su discurso central puesto en el pelo. No sólo es el pelo afro un lugar de lucha, de enunciación o de posición política, no nos cabe duda de las implicaciones otras, de las necesidades y sobre todo de los mecanismos que sostienen características como pelo “malo”, “duro”, “chichi”, “indomable”, “feo”...

El pelo, el afro especialmente por su doble juego de ser una imposición y, a la vez, una esfera social donde las mujeres se miran, es un lugar privilegiado para pensar y combatir el racismo. Su noción política, su interseccionalidad y su subjetividad

1 2016, en <https://vimeo.com/156036755>

tienen que ser planteadas en la cristalización que marcha de cómo asumimos la mirada a las corporalidades ajenas y cómo se apelan a unas categorías frente a otras. El pelo se convierte así en un juego político de primer orden, y si en algún sentido tiene todo esto es porque hay que encontrar las maneras de descolonizar de aquellos elementos que lo sujetan ya sea a discursividad como parte de la estética, de lo comercial y sobre todo a las miradas, discursos y apelaciones de carácter racional, que ejercen un efecto de dominación, marcando de qué manera el pelo tiene que ser esto o aquello otro, tiene que tener este o aquel volumen. Además, apelar al pelo como una política es también permitir que determinadas categorías propias de la discusión colonial, cómo si el pelo afro tiene o no trenzados y lo que estás significan, sean puestas en un campo de acción nuevo y transformador. Quizás esto signifique romper con la idea de cultura o denunciar la interculturalidad de los modernos estados de América Latina y África, o establecer un nuevo espacio no comprendido, ensordecedor por silencioso, invisible por oculto, que permita la reconfiguración de una identidad pelo que se deshaga de la historicidad que el concepto *pelo afro* tiene (Kelley, 1997). Porque la historia del pelo afro es la de un ejercicio de dominación, primero en el orden colonial clásico, y hoy en los nuevos órdenes del imperialismo postcapitalista. No podemos obviar que la ley de *tignon*² también tuvo su “letra escarlata”, y si por esclava se debía de poner un pañuelo bien visible en la cabeza según Palacios Mosquera (2020) para los hombres tampoco era mejor, porque los hombres negros eran sometidos a venganzas capilares y obligados a sumergir sus cabezas en una mezcla de agua y atriserato de sodio, hoy llamado hidróxido de sodio, un químico que ablandaba las fibras del cabello.

Es mi pelo, tiene también que ser visto como un espacio de pensamiento y crítica, de autocritica y reflexión sobre las condiciones materiales a las que apelamos para poder hablar del pelo de otras. En efecto, este monográfico con una carga académica tan grande como tiene este, aunque se haya intentado en todo momento que la fuerza de la acción, el arte y la militancia se deslicen por todos los sitios, se corre el riesgo de que las posiciones más canallas de la palabra sean estructuradas para mantener el *statu quo*, y en gran parte la universidad actual es sólo eso, una canallada, aunque tiene un poco de ser también un supermercado de los títulos para el mercado. Escapar de ahí es complejo, difícil y exige una fuerza, una voluntad y una energía que sólo se puede dar en la idea de que

2 Las leyes del *tignon* fueron aprobadas en 1786 por el gobernador de la Luisiana Esteban Rodríguez Miró (bajo el dominio de la corona española) y tenían como objetivo prohibir que “las mujeres criollas de color mostraran una atención excesiva al vestir en las calles de Nueva Orleans”. La ley estipulaba que debían llevar un *tignon* (un tipo de cubierta para la cabeza) o un pañuelo para cubrir su cabello. Esta no fue la única ley que se puso en marcha para restringir la vestimenta de las mujeres negras libres. En 1776, se aprobó una ley en Saint-Domingue que prohibía a estas mujeres llevar zapatos, al igual que la ley del *tignon*, no tuvo el impacto que se pretendía, las mujeres de Saint-Domingue empezaron a llevar sandalias y se ponían diamantes y joyas en los dedos de los pies, lo que continuaron haciendo incluso después de que las leyes no estuvieran en vigor (Byrd y Tharps, 2014).

tenemos algo en común y que algo tenemos que sacrificar. Dicho de otra manera, un monográfico como este sólo es posible en un espacio que de alguna manera desprecia el mundo actual, no en acto cínico, sino en su ritual mágico, la transformación de todo aquello que se encuentra bajo su dominio. Este monográfico es así un ritual que, a través del pensamiento del pelo afro, sacrifica el mundo postcapitalista en aras de un mundo que ni existió ni existirá, el de una nueva estética ética donde crear de manera no-productiva es posible. Es lo que en cierta medida autoras como Patricia Hill Collins (2000) intentan esclarecer, al plantear que el nivel de dominación tiene que estar en relación a una matriz que permita el desarrollo de las posturas personales y únicas en el seno de una comunidad con su historicidad y peculiaridades. Es, en cierta medida, algo que tiene que ser planteado no sólo en los términos de la ética occidental sino también en el reconocimiento de las subjetividades subalternas, que obviamente no son siempre posibles desde las teorías objetivas (Jabardo, 2012: 37). Pero todo lo hacemos desde la imposibilidad de hablarlo todo, de tener vocabulario para todo, de no poder, en definitiva, llegar a un entendimiento que no pase de esa diglosia *convivencial* (Gómez, 2022), la lucha contra el racismo está revestido de múltiples trozos de racismo, odio, incompreensión y dolor, en definitiva, nunca se habla desde un espacio neutro, posible, inequívoco.

Sin embargo, dos espacios han determinado el espectro del espacio del pelo afro, y como tal tienen carta de licencia política: la manos de las abuelas haciéndole trenzas a sus nietas y la peluquería, espacios sociales de intercambio social y relaciones de poder, donde se reconstruye y *performa* la identidad, la lucha, pero también la clase y la etnia, la edad y las influencias ajenas provenientes de la publicidad, el cine, la moda y los videoclips, pero también de las luchas sociales, los recuerdos de la paz familiar y los discursos académicos y políticos. Dice Elvira Swartch Lorenzo:³ “El cuidado del cabello es un rito de iniciación para las mujeres negras. Pasamos de sentarnos entre las piernas de nuestras madres mientras nos trenzan, la silla de una peluquería después de esperar horas para nuestro turno. Trenzamos nuestro amor e historia en diseños intrincados que invitan a comentarios no deseados de nuestros compañeros de trabajo y de extraños que pasean por la calle”. Al final todo parece que confluye en la peluquería, donde todo se cristaliza: la sororidad y la envidia, el corte y el trenzado, el tinte y el alisado, lo propio y lo ajeno, lo impuesto y lo adquirido. Podríamos decir que es el espacio definitorio de la estética-ética, de los valores y de la transformación (Kang, 2010. Lara, 2020. McCann, 2023. Rezende, Mafra y Pereira, 2018. Tate, 2022). Todo empieza y acaba en una peluquería, al menos si hablamos de cabello es el sitio central de la repetición y la diferencia.

En la novela de Chimamanda Ngozi Adichie (2014), *Americanah* (nombre que se le da a los nigerianos que retornan al país tras una exitosa estancia en Estados Unidos), gran parte de los diálogos y las situaciones se dan en una peluquería. El pelo es importante en su novela, porque marca la idea de que las mujeres africanas, americanas y caribeñas no están bajo una categoría de nacionalidad, género, estatus migratorio, estudios o de clase social en Estados Unidos, en Occidente, digamos, las mujeres negras son ante todo negras.

3 2020, <https://afrofeminas.com/2020/02/13/pelo-afro-que-empodera/>

Por lo cual es central como en la novela se debate eso que en cierta medida ha venido en llamarse “pelo malo”, el pelo rebelde de las mujeres africanas y afrodescendientes intentan dominar, alisar y moldear. El pelo es un generador estético, pero ante todo es una categoría étnica. Lo interesante es que en *Americanah* gran parte de las críticas que se le pueden hacer es a cosas que no dejan de ser un aparente acierto: el pelo es un problema para todas mujeres, y cuando en la novela se habla desde una sociedad ideal, de un África donde todo es posible, incluidos los milagros económicos, y sobre todo el del amor, de un Estados Unidos racista, ignorante y deshumanizado, pero que recompensa el esfuerzo y la asimilación y, sobre todo, de una clase media negra que en general tiene espacios, la peluquería, y problemas, con el pelo, que sufre lo malos, pero también los parabienes, de la sociedad postcapitalista... ahí es nada.

En cualquier caso, la conciencia de un problema político, y su toma de decisiones política, no quita que las estructuras de la producción cultural sean, en definitiva, la de un problema con un pelo encrespado que no permite el triunfo del amor, la gran metáfora del comprensivismo, el asimilacionismo y el multiculturalismo. En Esmeraldas y concretamente en la Universidad Técnica “Luis Vargas Torres” de Esmeraldas el trabajo literario de Chimamanda Adichie fueron una excusa para debatir con y sobre el pelo. Ello dio lugar a una exposición flotante, a modo de pelo vinílico colectivo, que nos sorprendió por su impacto, por el respeto generado y la sacralización de un espacio antes banal: el patio de comidas, que no es importante en sí, es importante por lo que ocurre sobre sí. En el patio la algarabía, los encuentros, las comidas, los platos arman “bullas”. Durante el tiempo que la exposición impuso su presencia. Sobre las cabezas de los que disfrutaban el espacio compartido de platos y pelos se hizo comprensible que por una vez en la vida se quisiera encontrar pelos en los platos. Y eso es que por una vez hablar de racismo fue un tema entre platos.

En un texto de 1988, *Alisando nuestro pelo*, de lectura obligatoria por su nivel de conciencia, pero ante todo de compromiso, bell hooks (2001) nos plantea la idea de cómo el alisado del pelo, y la búsqueda de un pelo natural, no feo, ni malo, es una cuestión intrínseca de las mujeres negras: “El planchado del cabello era un ritual de la cultura de las mujeres negras —en la intimidad—. Era un momento exclusivo en el que las mujeres negras (incluso las que no se conocían bien unas a otras) podían encontrarse en el hogar o en el salón de belleza para conversar unas con otras, para escuchar la conversación. Era un mundo tan importante como el de la barbería de los hombres: misterioso, secreto. Era un mundo en el que las imágenes construidas como barreras entre la identidad de una y el mundo eran soltadas brevemente, antes de ser rehechas. Era un momento de creatividad, un momento de cambio”. Entonces, dónde está la escapatoria. Obvio en el arte. El arte de raparse la cabeza. Es decir, el arte de intervenir sobre aquello que es una representación política. El arte de generar un producto que sea denuncia y que sea otro. El arte, consecuentemente, nos permite generar un nuevo espacio donde cabe la posibilidad de que la dominación, la miseria de los desheredados de la tierra tenga un sentido diferente, donde las palabras sean otras y no aquellas que nos dieron para que nos representamos.

El arte permite un elemento clave cuando hablamos de cabello afro, da importancia a la palabra, y muestra la otra cara de la realidad, el miedo como estructurador social. En consonancia con esa idea de Bell de que la mujer negra cuando se hace algo en el pelo no es porque quiera entrar en el mundo de las mujeres blancas, sino que lo hace porque quiere entrar en el mundo de las mujeres, el arte de las mujeres artistas negras no es la reivindicación de un arte negro, sino sobre todo de la idea básica de que la mujer negra es un ser tan creativo, no sólo como cualquier otro, sino obligado a esa única forma para poder establecer su espacio como artista y mujer (negra) en el mundo (bell hooks, 1995: 125-132).

Entonces, el pelo afro, como posición política, establece un juego muy interesante entre la palabra, lo que se puede decir o no, el pelo como signo y la posición de la mujer negra como categoría social. Audre Lorde (2019) nos mostraba una nueva dimensión de lo que significa ser mujer negra cuando su interseccionalidad se da al sumar al miedo propio de hablar, o no, o si, el de la enfermedad, cuando el miedo es también con lo que supone luchar con una enfermedad como el cáncer, donde se pone el pelo como condición de los tratamientos. De una manera un poco menos dramática, y claramente de forma antiacadémica, en el documental de Jeff Stilson⁴, *Good Hair*, donde se entrevista a Sheila Bridges, una mujer que tras tener cáncer se da cuenta que es imposible seguir el ritmo de las políticas comerciales, que imponen determinadas formas de cabello para las mujeres afrodescendientes. De hecho, en el documental se cuenta una anécdota que ilustra muy bien hasta qué punto el pelo afro es un elemento que trasciende lo normativo para convertirse en algo muy complejo: en un momento dado Chris Rock viaja a la India para conocer el país del que sale gran parte del pelo que luego llevarán las mujeres negras de Estados Unidos en sus pelucas y extensiones. “Investigando” sobre cómo se obtiene este pelo natural, un experto en la materia le confiesa que mucho del pelo que se vende luego en occidente es robado, cuenta que en ocasiones los traficantes acuden al cine y cortan el pelo a las mujeres de la sala mientras ellas están viendo una película. Cuando oye esto, Chris Rock responde “así que puedes entrar a ver Soy leyenda y salir diciendo “soy calvo”. Independientemente del chiste lo que es obvio es que el tema del pelo toma una coyuntura diferente de la visión que tenemos de él, ya sea como parte de una estética, ya sea como la forma de identidad política de ciertas mujeres, ya que muestra que

4 Chris Rock fue abofeteado por Will Smith en plena gala de los Oscar de 2022, cuando el primero hizo un chiste sobre la mujer del segundo, en referencia a que su calvicie, producto de una enfermedad alopecica, era muy parecida al rapado de la teniente O’Neil, personaje interpretado por Demi Moore en 1997. Aunque el pique venía de lejos, sobre todo desde que Chris Rock, en 2009, produjo, a la vez que era el presentador y conductor, este documental al que aquí hacemos referencia, donde exploraba el mundo de la estética capilar femenina en la comunidad negra de Estados Unidos. En este mismo sentido, en un intento un poco menos gracioso y polémico, el documental *Natural Hair: The Movie*, de Reginald Titus Jr., estrenado en 2019, plantea que el pelo es una lucha más por una estética propia por parte de las mujeres negras, que una cuestión política de intervención contra el estigma del racismo.

bajo los estereotipos de belleza no sólo se esconde un negocio, con una gestión a veces dudosa de sus materiales y proveedores, sino todo un sistema de mecanismos políticos y normativizados. Las palabras, como constructoras de imágenes y como formas de apelación, en cuanto que signos, en cuanto formas de referirse a la verdad, y más cuando hablamos del cabello afro, es obvio que toman una fuerza desmesurada. Porque además el cabello afro está en una interrelación, como no podía ser de otra manera, donde tan importante como las subjetividades-identidades-estéticas están las relaciones sociales: relaciones siempre de poder y resistencia.

De este debate veníamos cuando empezamos a idear este monográfico, que además tenemos que confesar que no sabíamos muy bien hacia dónde nos llevaría todo este mundo de observar y pensar el cabello afro, más a más porque había una lucha extraña entre múltiples elementos, de los cuales no pocos eran nuestras obsesiones, miedos y legitimaciones. Un grupo de académicos de diferente nivel en dos orillas bien diferentes y con fronteras, tradiciones e intereses muy consolidados, o no. Una era Esmeraldas, una provincia de Ecuador, donde una inmensa mayoría de mujeres negras pensaban, sufrían sus cabellos afro, sus pequeñas discriminaciones y el juego entre la identidad y el racismo. Ahí en la Universidad Técnica “Luis Vargas Torres” (con los aportes de gente de Quito Y Cuenca) un grupo de científicos sociales pensaba, intervenía y establecía un mundo político, académico y cultural en torno a la idea de qué es verdad y como se ha construido esa aparente realidad en que existimos. La otra orilla era Jaén, un espacio diferente, no sólo porque no tenía mar, sino porque la homogeneidad social, económica y cultural era lo definitorio. En su Universidad (de Jaén, a lo que sumamos personas clave del CSIC-Madrid y de la Universidad de A Coruña) un pequeño grupo de académicas vivíamos la preocupación de la diversidad y la desigualdad a todos los niveles. En un primer momento a los de esta orilla no les preocupaba tanto el cabello afro, acaso ni el cabello. Pero había algo que unía estos dos mundos, aparentemente marginales y ciertamente en un intersticio cada cual su mundo (Europa América Latina), coetáneos a la modernidad occidental y exprimidos por el Norte como forma de dominación del Sur global: en sus filas militaban personas de toda condición que planteaban que “otra economía es posible”, pensar no en una utopía, sino más bien en una *transuniversidad*, neologismo con el que hacemos referencia al profundo convencimiento de que otra academia es posible. Un espacio de transformación y tránsito de lo real a lo verdadero. Y así nació este trabajo monográfico. Gestado en el vientre de un grupo que lo componen miradas que recorren Ecuador y España: eso y esto es ALMARGEN⁵. En definitiva, un cronotopo que ha encontrado en

5 <https://blogs.uned.es/grupointer/2023/03/05/el-pelo-como-lugar-politico/>. Formado por Patricia Medina Sánchez, María del Carmen Sánchez Miranda, Ana María Cueto Jiménez, Eleder Piñeiro Aguiar, José-Luis Anta Félez, Pablo Tatés Anangón, Jenny Monge Llivisaca, Belén Amador Rodríguez, Hugo Renato Bone Guano, Steven Hurtado Bamba, María Isabel Moreno Montoro, Guadalupe Gómez Abeledo, Margarita Del Olmo Pintado, Antonia Rodríguez Martínez, Pedro Ernesto Moreno García, Piedad Ortiz Olmedo, Sonia Martínez Jiménez, Javier Calle. Y suma y sigue. En otro sitio contamos nuestras primeras experiencias con todo esto y qué hicimos, cómo y con quién (Amador-Rodríguez; y otros, 2023).

el cabello afro, en los criterios de un feminismo no blanco-heterosexual-apolítico, en las miradas interseccionadas, en las fuentes epistémicas de un devenir otro, en la vida de una ontología de la verdad *transhumana* y en la profunda crítica y desacuerdo con el presente aterrador de esta academia, ayer vampírica, hoy zombificada, un camino de lucha, resistencia y aprendizaje.

Referencias

- Adichie, Chimamanda Ngozi (2014). *Americanah*. Barcelona: Random House.
- Amador-Rodríguez, Belén; Gómez-Abeledo, Guadalupe; Anta-Félez, José-Luis y Sánchez-Miranda, María del Carmen (2023). Cooperación, entre pelo y (anti) racismo. *Revista De Fomento Social*, 305: 31- 43. <https://doi.org/10.32418/rfs.2023.305.5247>
- bell hooks (1981). *Ain't a Woman: Black Women and Feminism*. Boston: South End.
- bell hooks (1995). *Art on My Mind*. New York: The New Press.
- bell hooks (2001). Straightening Our Hair. En Lester Faigley y Jack Selzer (Edits.). *Good Reasons*: 446-452. Boston: Longman.
- Byrd, Ayana D. y Tharps, Lori L. (2014). *Hair Story. Untangling the Roots of Black Hair in America*. Londres: Macmillan.
- Craig, Maxine (1995). *Black is beautiful: Personal transformation and political change*. Berkeley: University of California.
- Dabiri, Emma (2022). *No me toques el pelo. Origen e historia del cabello afro*. Barcelona: Capitan Swing.
- Davis, Kathy (1991). Remaking the she-devil: A critical look at feminist approaches to beauty. *Hypatia*, 6, 2): 21-42. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1991.tb01391.x>
- Davis, Kathy (1995). *Reshaping the female body: The dilemma of cosmetic surgery*. Nueva York: Routledge.
- Geiger, Susan N. (1986). Women's Life Histories: Method and Content. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 11(2), 334-351. <https://doi.org/10.1086/494227>
- Goffe, Tao Leigh (2022). Stolen Life, Stolen Time: Black Temporality, Speculation, and Racial Capitalism. *South Atlantic Quarterly*, 121, 1: 109–130. <https://doi.org/10.1215/00382876-9561573>

- Gomes, Claudia y Duque-Arrazola, Laura Susana (2019). Consumo e identidade: o cabelo afro como símbolo de resistência. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, 11, 27: 184-205. <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/496> <https://doi.org/10.31418/2177-2770.2019.v11.n.27.p184-205>
- Gómez Abeledo, Guadalupe (2022). «Diglosia convivencial»: Geometría y utilidad de un concepto para el análisis del racismo con la autoetnografía. *Antropología Experimental*, 22: 75–89. <https://doi.org/10.17561/rae.v22.6652>
- Ifekwunigwe, Jayne (1999). When the Mirror Speaks: The Poetics and Problematics of Identity Construction for Métisse Women in Bristol. En Rohit Barot, Harriet Bradley y Steve Fenton (Edits.). *Ethnicity, Gender and Social Change*: 206-222. Londres: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230508156_12
- Jabardo, Mercedes (Edit.) (2012). *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Kang, Miliann (2010). *The Managed Hand: Race, Gender and the Body in Beauty Service Work*. Berkeley: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520945654>
- Kelley, Robin D. G. (1997). Nap Time: Historicizing the Afro. *Fashion Theory*, 1, 4: 339-351. <https://doi.org/10.2752/136270497779613666>
- Lara, (2020). «El alisado es lo más propio de la mujer dominicana»: prácticas ritualizada y mimética del «brushing dominicano». *Polis*, 19, 55: 58-84. <http://dx.doi.org/10.32735/s0718-6568/2020-n55-1443>.
- Lorde, Audre (2019). *Los diarios del cáncer*. Valle del Aconcagua: Ginecosofía.
- Luzardo Segura, Zoilo Javier (2016). *Estudio de los riesgos químicos y elaboración de un plan de prevención en el área de mantenimiento de la Empresa HVAC Ingeniería SA*. Universidad de Guayaquil: Facultad de Ingeniería Industrial.
- McCann, Hannah (2023). No salon, no sanctuary: beauty under ‘lockdown’ in Australia in 2020. *Gender, Place & Culture*, pre-print. <https://doi.org/10.1080/0966369X.2023.2178391>
- Mbilishaka, Afiya; Ray, Moriah; Hall, Jasmine y Wilson, Ingrid-Penelope (2020). ‘No toques mi pelo’ (don’t touch my hair): decoding Afro-Cuban identity politics through hair. *African and Black Diaspora: An International Journal*, 13, 1: 114-126. <https://doi.org/10.1080/17528631.2019.1639298>
- Oyedemi, Toks (2016). Beauty as violence: ‘beautiful’ hair and the cultural violence of identity erasure. *Social Identities*, 22, 5: 537-553. <https://doi.org/10.1080/13504630.2016.1157465>

- Palacios Mosquera, Ashley Johana (2020). El poder de la belleza negra: discursos y prácticas en torno al cabello afro. Biblioteca Digital Universidad de Antioquía, 27. https://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/16591/3/PalaciosAshley_2020_PoderBellezaNegra.pdf
- Quiñones, Sandra (2016). (Re)braiding to tell: using trenzas as a metaphorical–analytical tool in qualitative research. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 29, 3: 338-358. <https://doi.org/10.1080/09518398.2015.1041168>
- Ramírez, Sylvia Alejandra (2015). Fundamentos para hacer investigación sobre la estética del pelo. En Dora Inés Munévar (Edit.). *Entre experiencias investigativas itinerantes*. Bogotá. Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Rezende, Ana Flávia, Mafra, Flávia Luciana Naves y Pereira, Jussara Jessica (2018). Black entrepreneurship and ethnic beauty salons: Possibilities for Resistance in the Social (Re)Construction of the Black Identity. *Organizações & Sociedade*, 25, 87: 589-609. <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaoes/article/view/23755> <https://doi.org/10.1590/1984-9250873>
- Rodriguez, Griselda (2010). Mujeres, myths, and margins: Afro-Dominican women within a capitalist world-economy. *Sociology-Dissertations*. 66. Syracuse, NY: Syracuse University. https://surface.syr.edu/soc_etd/66
- Rubio Daza, Lina María (2022). Lo imperceptible de un cabello crespo. Bogotá: Universidad de los Andes. <http://hdl.handle.net/1992/64255>
- Sims, Jennifer Patrice, Pirtle, Whitney Laster y Johnson-Arnold, Iris (2020). Doing hair, doing race: the influence of hairstyle on racial perception across the US. *Ethnic and Racial Studies*, 43, 12: 2099-2119, <https://doi.org/10.1080/01419870.2019.1700296>
- Tarlo, Emma (2019). Racial hair: the persistence and resistance of a category. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 25: 324-348. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.13028>
- Tatés Anangonó, P. (2022). Mujeres frente al alisado: propuestas para enfrentar el criollismo e hispanismo.: Estrategias de resistencia estética. *Tercio Creciente*, 22: 77–96. doi: 10.17561/rtc.22.7108.
- Thompson, Cheryl (2009a) Black Women, Beauty, and Hair as a Matter of Being. *Women's Studies*, 38, 8: 831-856. <https://doi.org/10.1080/00497870903238463>
- Thompson, Cheryl (2009b). Black women and identity: What's hair got to do with it? *Michigan Feminist Studies*, 22: 78-90,92. <http://hdl.handle.net/2027/spo.ark5583.0022.105>

- Trindade, Luiz Valério de Paula (2020). "My hair, my crown". Examining black Brazilian women's anti-racist discursive strategies on social media. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies. Revue canadienne des études latino-américaines et caraïbes*, 45, 3: 277-296. <https://doi.org/10.1080/08263663.2020.1769448>
- Weitz, Rose (2001). Women and Their Hair: Seeking Power through Resistance and Accommodation. *Gender & Society*, 15, 5: 667–686. <https://doi.org/10.1177/089124301015005003>

Poder sobre la micropolítica en la universidad de Esmeraldas. Un caso de Antropología Aplicada como dispositivo para la libertad del cuerpo bajo el pelo

**Power Over Micropolitics at the University of Esmeraldas.
A Case of Applied Anthropology as a Device for the Freedom
of the Body Under the Hair**

Guadalupe Gómez-Abeledo

Universidad Técnica «Luis Vargas Torres»
de Esmeraldas, Ecuador
guadalupe.gomez@utelvt.edu.ec
<https://orcid.org/0000-0002-2031-8337>

Patricia Medina-Sánchez

Universidad Técnica «Luis Vargas Torres»
de Esmeraldas, Ecuador
patriciamedina@utelvt.edu.ec
<https://orcid.org/0000-0002-2975-2164>

Recibido: 02/04/2024
Revisado: 24/06/2024
Aceptado: 24/06/2024
Publicado: 30/09/2024

Antonia Rodríguez-Martínez

Universidad de Jaén, España
armartin@ujaen.es
<https://orcid.org/0000-0002-9920-5203>

Sugerencias para citar este artículo:

Gómez-Abeledo, Guadalupe, Medina-Sánchez, Patricia y Rodríguez-Martínez, Antonia (2024). «Poder sobre la micropolítica en la universidad de Esmeraldas. Un caso de Antropología Aplicada como dispositivo para la libertad del cuerpo bajo el pelo», *Tercio Creciente*, extra9, (pp. 23-41), <https://dx.doi.org/10.17561/rtc.extra9.8804>

Resumen

Este caso de antropología aplicada resulta de un estudio contextual, de la observación de las relaciones de poder dentro de la institución, y del intento de comprenderlas. Tras la labor de investigación, basada en cuestionarios y entrevistas, además de los casos atendidos en la Dirección de Bienestar Universitario, se manifiesta la sistematización de abusos basados en el control de la expresión corporal de género, de las posiciones político-económicas, y discursivas que atravesaban pelo/cabello, vestimenta y militancia. La etnografía dentro de la propia institución, la Universidad Técnica “Luis Vargas Torres” de Esmeraldas— la única universidad pública en una provincia con mayoría de población negra—. El estudiantado —en menor medida el profesorado—, se ha visto obligado a expresar con su cuerpo lo que la micropolítica institucional universitaria, establecía como normativo, y que se imbricaba con el racismo que el estudiantado no quería seguir asumiendo como comunicaban en sus denuncias en la Dirección de Bienestar Universitario. La creación del grupo de investigación “ALMARGEN” ayudó a generar una antropología aplicada, que iluminó la posibilidad de que se debatiese y aprobase —con algunas cesiones en las pretensiones iniciales—, un reglamento de acción afirmativa en el que sobre todo se propende a crear el ambiente académico y de convivencia, que facilite la expresión a través de la vestimenta, los discursos, las asociaciones y/o creatividad de la comunidad universitaria. Y que explica que no se ejercerá control en las aulas y/o campus sobre la expresión libre, con énfasis en el pelo, también libre. La antropología aplicada ha sido algo más que la expresión de un deseo, y así se manifiesta en que las mujeres serán principales en las candidaturas, para puestos de responsabilidad.

Palabras clave: Antropología aplicada, poder, racismo, pelo/cabello, micropolítica institucional

Abstract

This case of applied anthropology results from a contextual study, from the observation of power relations within the institution, and from the attempt to understand them. After the research work, based on questionnaires and interviews, in addition to the cases attended to by the University Welfare Directorate, the systematization of abuses based on the control of gender body expression, political-economic, and discursive positions is evident. that crossed hair/hair, clothing and militancy. The ethnography within the institution itself, the “Luis Vargas Torres” Technical University of Esmeraldas – the only public university in a province with a majority black population. The student body – to a lesser extent the teaching staff – has been forced to express with their body what the university institutional micropolitics established as normative, and which was intertwined with the racism that the student body did not want to continue assuming as they communicated in their complaints in the Directorate of University Welfare. The creation of the “ALMARGEN” research group helped to generate an applied anthropology, which illuminated the possibility of debating and approving – with some concessions in the initial claims – an affirmative action regulation in which, above all, it tends to create the academic and coexistence

environment, which facilitates expression through clothing, speeches, associations and/or creativity of the university community. And that explains that no control will be exercised in classrooms and/or campuses over free expression, with emphasis on hair, also free. Applied anthropology has been more than the expression of a desire, and this is manifested in the fact that women will be the main candidates for positions of responsibility.

Keywords: Applied Anthropology, Power, Racism, Hair, Institutional Micropolitics

En cita previa

Este estudio de caso es una respuesta dialógico-académica a la que nos condujo el descontento del estudiantado. Así que como en Bullen (2012) acudimos a la “relación incómoda” que cita de Marilyn Strathern (1987) para dislocarla hacia la “relación incómoda” que nos produjo a las mujeres que ahora comunicamos la experiencia y que desde nuestras responsabilidades –docentes, de dirección y de investigación– nos apeló y asumimos. Y sin despegarnos de la antropología aplicada porque el valor de detectar los puntos sensibles al cambio no se debería subestimar (Bullen, 2012).

Como Universidad Técnica “Luis Vargas Torres” de Esmeraldas la institución se identifica como feminista negra y antirracista, sobre el papel los cuerpos “colonizados por el racismo y el machismo” estarían protegidos por un marco teórico decolonial. Sin embargo, el estudiantado sentía y hacía saber que en las aulas era juzgado y castigado por su vestimenta y sobre todo su pelo. Aunque como se explica en Piqueras (2020) el mundo esperó a los acuerdos de Durban, en 2001 para reconocer el *otrocidio* y pedir el reconocimiento, así como la compensación imposible de la esclavitud. Los agravios sobre los cuerpos después de Durban siguen siendo brutales y sutiles.

En nuestro trabajo partimos. Y queremos evidenciar que la «raza», tomada como realidad biológico-genética y asociada a cualidades intelectuales y morales, no tiene ningún valor explicativo de las diferencias humanas (Sebastiani et al., 2022). Y aunque sabemos de las intervenciones de los llamados nuevos racismos que hacen hincapié en las diferencias tomamos parte de los estudios “otros” que enfatizan en la interculturalidad. Y que como en Dietz (2017) el reconocimiento de las asimetrías coloniales y poscoloniales nos obliga a rememorar los traumas históricos, a recuperar las esferas de toma de decisión autónoma y a forzar al Estado-nación, en este caso a través de la Universidad a re-conocernos desde la simetría que se defiende en el Plan de Igualdad de Bienestar Universitario.

El pelo es un espacio –cabeza–, un tiempo –el que dedicamos y el que sentimos que no le dedicamos–, una economía –con énfasis en el encarecimiento cuando los productos son para pelo de personas negras–, una posición política –militante o apolítica–, y sobre todo como afirmó José Luis Anta Félez –en 2021 en comunicación personal–, “el pelo es epistemología”; de modo que, el objetivo de nuestra investigación-acción es epistemológico a la par que revolucionario.

El pelo habla desde los márgenes del racismo. La pertenencia de las tres compañeras que hemos realizado el trabajo al grupo de privilegiadas blancas no nos convierte en voces autorizadas; empero, nos obliga a renunciar a la ventaja para comprender la desventaja, y en nuestro caso pretender su aminoramiento. No queremos, ni velo, ni prohibición de llevar velo: si el problema es el pelo, nos lo raparemos (Preciado, 2019). Nosotras afirmamos que si el problema es el pelo problematizaremos el pelo. No colaboraremos en procesos de silenciamiento. Identificamos como “presión” (Spindler, 1987) cultural el control del cuerpo a través del pelo, también y “para pensar el cuerpo en su vertiente táctica” (Diz, 2018: 130, como se citó en Piñeiro et al., 2021: 3); además de eso, para no dar continuidad a un paternalismo ya denunciado por bell hooks (2004) en torno a que las mujeres blancas pretenden sobreproteger a las mujeres negras (Piñeiro et al., 2021: 17). Finalmente tenemos discusión al adentro, no sólo por ser mujeres blancas; que también, sino sobre todo para alcanzar a comprender por qué en Europa la Teoría Crítica de la Raza no se ha socializado (en adelante TRC), y tampoco en Latinoamérica. En la actualidad, tal como indican Delgado y Stefancic 2001: 2-5, traducción propia), “el movimiento de la *Teoría Crítica de Raza* es una colección de activistas e investigadores interesados en estudiar y transformar la relación entre raza, racismo y poder”. Uno de los temas que aborda la TCR es la estructura misma de la sociedad que, tradicionalmente, se basa en la suposición implícita de que existe una cierta homogeneidad entre sus miembros. Nos hemos aproximado también a autores como el futbolista Lilian Thuram (2023) que afirma que “la blanquitud no es un color de piel, sino una forma de pensar”.

Pensamos entonces bajo el pelo, en los márgenes y desde el activismo. El activismo se concretó en la elaboración de un reglamento de acciones afirmativas para el funcionamiento de la Universidad Técnica “Luis Vargas Torres” de Esmeraldas—en adelante UTLVTE—. Y en conseguir “introducir artículos de «contrabando», como peines para el «Afro»” (Davis, 2022). Siguiendo el relato de Angela Davis en su autobiografía donde explicaba como en prisión el peine para su pelo era un artículo de contrabando. Nos sacudió la idea de dos conceptos unidos: contrabando y peine, y siguió martilleando la idea de peinarse a hurtadillas, fuera del sistema. Que un peine para el pelo fuese un artículo de contrabando nos hizo preguntarnos sobre: ¿Qué estamos dispuestos/as arriesgar por nuestro pelo?

Dispuestas a investigar hemos de reconocer que “el grupo de investigación ALMARGEN ha servido de clave de bóveda en cuanto a su mirada descolonizada de la investigación” (Amador-Rodríguez et al., 2023: 34). Con la decolonización y teniendo en cuenta que las estéticas decoloniales como modos de interpelación a las lógicas, prácticas y acciones estéticas *eurocentradas* toman en cuenta todo aquello del amplio mundo de lo sensible y la resistencia (Lobeto, 2020). Profundizamos en el dolor que conocimos y reconocimos en el estudiantado. Y reinterpretemos la sensación ancestral que tras el dolor como síntoma hay un agente que lo produce. El dolor no nos hace agentes, perdemos control mientras buscamos explicaciones al síntoma.

En el lavacabezas

Desde este espacio biográfico que se acerca a la representación cartográfica, desde Cuando hablamos de metodología y del quehacer investigador siempre estamos en un espacio donde sabemos de la inexistencia de “pasos seguros”; aunque, sí visitamos escaleras conocidas como la etnografía, reconocemos que así, con la etnografía como centro las dudas se nos vuelven más razonables. Citamos en ocasiones a Gómez-Abeledo (2019) cuando explica la escalera de Andrade como parte de la tortuosa y a la vez creativa labor de investigación. En la parte tortuosa los ojos líquidos y atentos no nos nublan el hecho de que el comercio mundial de pelo es obscenamente racista. Y que mientras el dios Venkateswara¹ recibe como sacrificio las cuidadas melenas de creyentes, observamos que a la vez que el rito es consumado, las cabelleras entregadas viajan en barcos; que también, sufragarán otros barcos de oro atracados convenientemente en puertos de la segura Europa; otra vez, en el tráfico de pelos esclavos, y bajo el pelo ¿Qué queda? Quedan los cuerpos, y ¿qué cuerpos?, los de la India, los de Esmeraldas, y de los diferentes pueblos donde nuestros pelos han pasado de ser rito de cortejo, parentesco o reconocimiento a un rito enmarañado entre nudos y piojos que unen parasitando a través, esta vez del rito único, y que, no es otro que el rito económico global.

Cuando llegamos a la parte creativa de la metodología las huellas de la escalera que subimos tienen una tabica suave y un pasamanos ergonómico. Y nos apoyamos en el visionado de muchas películas que tratan el pelo de forma obvia y otras que se acercan tangencialmente. No importa que sea *Nappily Ever After: El rizado camino a la felicidad*, *Madam C. J. Walker: Una mujer hecha a sí misma*, *Colin en blanco y negro*, o que Netflix ofrezca 300 cortes de pelo extravagantes para promocionar sus productos documentales sobre felinos. La siguiente huella de la escalera nos lleva a lecturas en busca del origen de por qué hay pelo que no puede entrar a clase en la UTLVTE.

En resumen, la parte tortuosa y la creativa son la urdimbre de la antropología aplicada. Una necesidad de llevar al campo lo que es del campo. Es una agricultura epistemológica. Como investigadoras vemos y podemos contar la cosecha.

Hubo un punto de ignición, como en toda investigación, y fue en 2021 porque fuimos testigos de cómo un barco atracado en el puerto de A Coruña llamaba fuertemente la atención de las personas que paseaban y contemplaban el reflejo del casco de oro bajo el sol de invierno. Al mismo tiempo en las aulas de la UTLVTE heridas en las cabezas producidas por la sosa cáustica llamaban profundamente la atención de las profesoras que recibían respuestas como que “*el laciado es caro, y con sosa también se alisa*”. La conexión entre el casco de oro y las heridas de la cabeza de las estudiantes nos llevó a investigar las razones profundas del racismo que se reflejaba a través del pelo.

1 Rito de ofrenda capilar. 60 toneladas de pelo se recogen para ser subastadas. El pelado se realiza sin jabones, ni espumas.



Figura 1. Barco con casco de oro, puerto de A Coruña. Fuente: Eloy TP²

El flujo metodológico partía del contexto esmeraldeño en el que se encuentra la UTLVTE. Y sin excusas en cuanto a la responsabilidad de Bienestar Universitario para que hiciera la parte operativa de su trabajo. En muchas ocasiones los trabajos fracasan por falta de conexión y/o pertinencia así que el sostén del marco teórico, el trabajo previo de investigación en racismo y feminismo negro por parte de la COGIEG (Comisión para la Guía Institucional con Enfoque de Género) y la ficha socioeconómica –con la matrícula el estudiantado, rellena una amplia ficha de la que dispusimos para datos relevantes–, y finalmente la atención directa y conversaciones de donde dimanaron necesidades del estudiantado. Todo conjuntamente colocó un dispositivo de ansia de libertad; ser libres, no académicamente, sólo corporalmente. Sus cuerpos, sus pelos, sus ropas eran juzgados y sentenciados para con el fin de vigilar y castigar Foucault (1976) al estudiantado que no podía recibir clase porque sólo el o la profesora controlaba el acceso.

El grupo ALMARGEN (grupo internacional de investigación), al que pertenecemos las autoras y que investiga en los ejes de poder, racismo, feminismo y pelo nos ayudó a sistematizar mucha información, masiva información, y en ese decantado encontramos ese mantra que Foucault (1976) llamaba vigilar y castigar a lo largo de sentidos comunes interiorizados: el pelo bajito es de “chicos buenos”, el pelo largo es de “pandilleros”; por

2 <https://twitter.com/eloytp/status/1196803064088473602> #Coruña - Espectacular el lujoso yate <http://Bellami.com> que esta mañana atracó en @MarinaCoruna

supuesto expresiones como “cabeza de coco”, “pelo malo”, “pelo chichi”, “pelo que sirve de munición porque como es tan duro puede matar gente”. Infinitas formas de generar insultos.

La encuesta de corte más cuantitativo levantada por ALMARGEN a través de un cuestionario; además de, alcanzar a más de mil estudiantes de diferentes universidades y colegios del país tampoco dejó muchas dudas el pelo favorito es el largo, rubio y lacio. Si el mejor se define con tres características totalmente ausentes del pelo del estudiantado de la UTLVTE quizás no es muy arriesgado asumir la hipótesis de que el estudiantado de la UTLVTE siente que no tienen el pelo “mejor” y que si lo tuviera no le causaría problemas para entrar en el aula.

¿Cómo reglamentar la libertad del cuerpo?, ¿cómo materializar en norma la subjetividad? Y el reto mayor ¿cómo un reglamento deja claro que el uso de la costumbre estaba equivocado y era racista? Las paradojas y el oxímoron de la vida institucional. Todo se ha de reglamentar para ser. Los cuerpos por tanto sin reglamento eran cuerpos fuera del sistema. Los pelos eran una parte más de la matrícula.

¿Podemos crear una herramienta que observe el pelo como un elemento de la moda? Podíamos enfocarlo como moda y re-pensar las estrategias que ya Morín (1962) definía como condiciones de posibilidad para la producción y la circulación de los bienes culturales en la cultura de masas tales como: homogeneización, vulgarización, estandarización y sincretismo. No negamos el concepto “moda” pero no es nuestro objetivo con, sobre y bajo el pelo.

¿Podemos crear un instrumento que observe el pelo como posición política? Sabíamos que crear el instrumento no garantizaba el deseo de cumplirlo y por lo tanto estábamos entrando en un control de voluntades, pero por “arriba”. Creíamos si el instrumento –todavía no tenía nombre– no fuese “aceptado”, por el profesorado, y por los mandos intermedios de la UTLVTE sería un síntoma de que prefieren estar fuera de la norma. Permanecer fuera de una norma institucional tiene consecuencias disciplinarias en caso de ser denunciado. Y de alguna forma se transparenta el deseo de permanecer en una posición de control de los cuerpos a pesar de ser susceptible de sanción. No cumpliendo el reglamento nos mostrarían que no quieren perder poder.

La primera agua de este proceso del *lavacabezas* nace del manantial de protestas estudiantiles. A partir de palabras propias y apropiadas del estudiantado referidas en Bienestar Universitario a modo de protesta; nunca, de denuncia referían expresiones como las siguientes que no son más que una muestra:

El bandido que llega a la universidad se corta el pelo.

No puedes entrar a clase, ve al peluquero.

Pareces sucio, a la Universidad se viene apropiadamente.

El champú para sacar caspas, piojos y nudos que resultasen obstáculos éticos y/o posibles afirmaciones “de parte” —en Bienestar Universitario también se vela por toda la comunidad universitaria, no sólo del estudiantado—. La triangulación de las fuentes de información nos ayudó como investigadoras a saber si el estudiantado tenía sustento para afirmar que era excluido y discriminado por su peinado. Se evaluaron las respuestas de la ficha socioeconómica—elaborada por cada estudiante, en el proceso de matrícula, y del que podemos extraer datos referentes a la pertenencia identitaria— y las entrevistas del Trabajador Social sobre las protestas referidas. A la par teníamos los relatos de vida de dos de los estudiantes pertenecientes al grupo de investigación ALMARGEN.

El aclarado y suavizado de cada uno de los pasos de la investigación halló un posible corte arriesgado. Para cortar de raíz con el control del profesorado —y no sólo del profesorado puesto que en ocasiones administrativos y funcionarios en general impedían el acceso a los espacios universitarios del estudiantado— se pensó en crear un Reglamento de Acciones Afirmativas desde Bienestar Universitario—que tiene entre sus múltiples funciones el plan de igualdad— nacido del levantamiento de información y como herramienta con el deseo de liberar pesos históricos de esclavitud de los cuerpos, para disfrutar de la diversidad y también con el objetivo de que el poder también estuviese del lado de los y las que no suelen tenerlo institucionalmente. El riesgo de falta de apropiación del Consejo Superior Universitario—máximo órgano de gestión—, el miedo a ejercer el poder de los y las que antes no lo disfrutaron, y de la falta de experiencia en incidencia en la micropolítica universitaria desde Bienestar Universitario todo ello estaba presente. En palabras de Guattari y Rolnik (2006) sufríamos las estructuras esclerotizadas de la universidad.

Este flujo metodológico que presentamos a continuación fue el necesario para la creación del “Reglamento de Acciones Afirmativas de la UTLVTE”:

1) En primer lugar la toma de conciencia desde un organismo de poder como Bienestar Universitario de que si normas, si creas reglamentos de obligado cumplimiento, puedes imprimir cambios (lo que en ocasiones lo consideramos como parte de la antropología aplicada y somos conscientes de que no goza del prestigio de la misma a nivel teórico como afirma Marata (2021).

2) La información organizada en ítems sobre y de lo que importa fue y es a su vez información valiosa para cambiar lo que también lo puede hacer.

3) El apoyo de la COGIEG con su experiencia docente e investigadora.

4) Valorar el impacto por encima de las consecuencias del mismo.

Finalmente, no nos cabe duda de que el respaldo institucional es siempre fundamental en los procesos de cambio desde “arriba”, porque y aún cuando el estudiantado es la voz que “alborota el gallinero”, las voluntades institucionales fueron apeladas desde la Dirección de Bienestar hasta el rectorado pasando por el Consejo Superior.

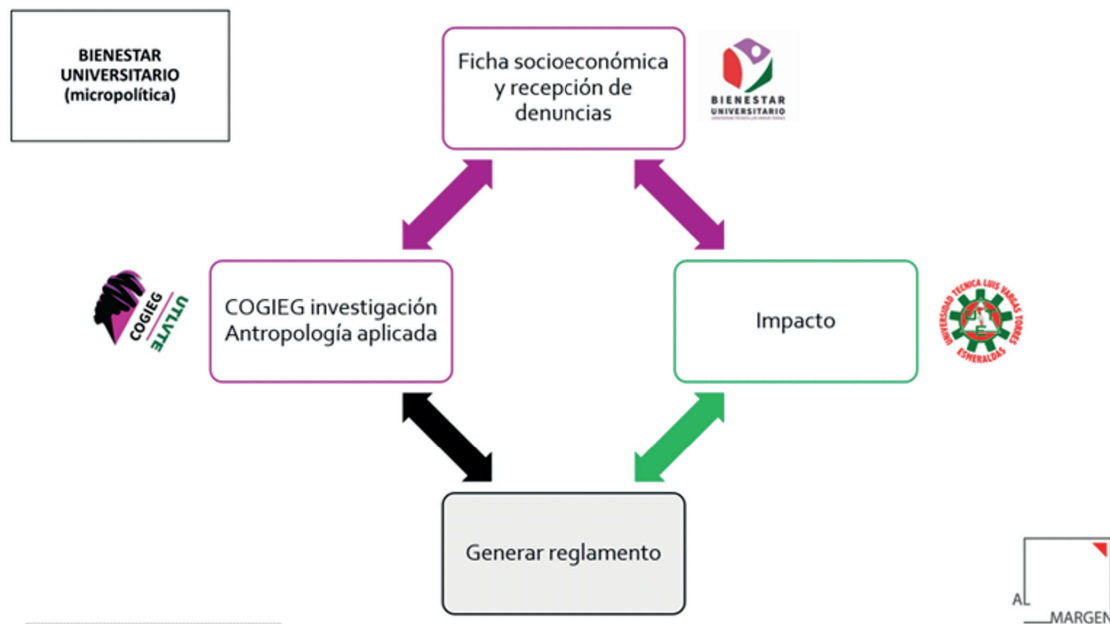


Figura 2. Imagen del grupo ALMARGEN sobre el flujo necesario para la creación del reglamento.

Fuente: Grupo de Investigación Internacional ALMARGEN

En el esquema que presentamos a continuación hemos intentado resumir el proceso de trabajo desde el contexto hasta el Reglamento de Acciones Afirmativas—en adelante RAA—, que finalmente fue aprobado el 10 de diciembre de 2021.

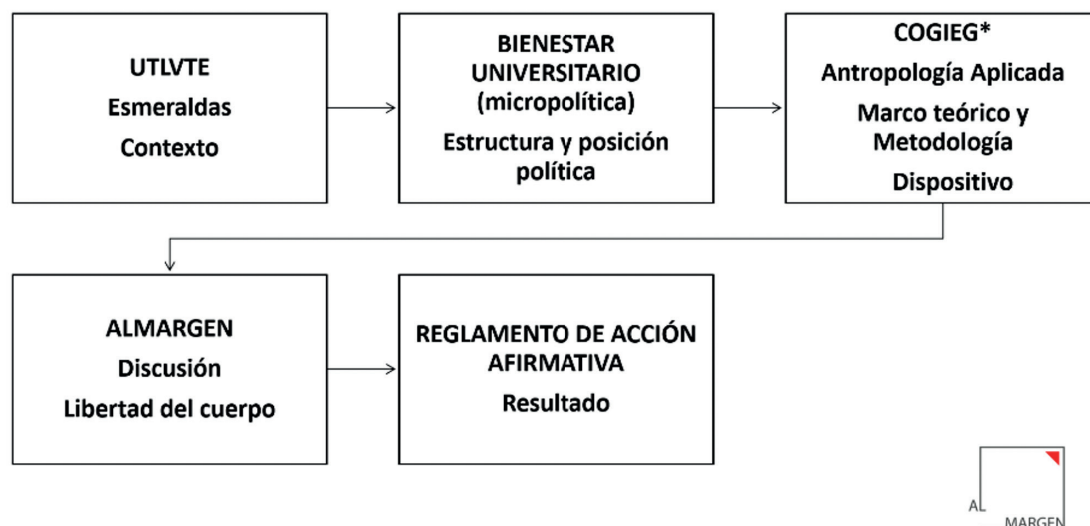


Figura 3. Imagen del Grupo de Investigación Internacional ALMARGEN. *Fuente: Grupo de Investigación Internacional ALMARGEN*

CERTIFICO.- Que el presente Reglamento de Acción Afirmativa de la Universidad Técnica "Luis Vargas Torres" de Esmeraldas, fue aprobado en primer debate el seis de octubre de dos mil veintiuno, y en segundo debate en sesión extraordinaria de fecha diez de diciembre de dos mil veintiuno, por el Consejo Superior Universitario.

Esmeraldas, 14 de diciembre de 2021.



Abg. Víctor Enrique Morales Reina
SECRETARIO GENERAL

Figura 4. Imagen del Reglamento de Acción Afirmativa. *Fuente: Universidad Técnica "Luis Vargas Torres" de Esmeraldas*

Y como nos dijo un estudiante ahora cuando me dicen que no puedo llevar así el pelo: "Mando a leer".

"De medios a puntas"

Los resultados son la parte visible de un cuidado extremo por las raíces. Como en las técnicas peluqueras en la raíz no se echan los productos grasos que impidan el movimiento. Podríamos decir que el resultado es la creación del RAA; sin embargo, consideramos que se ha ido más allá y que era necesario dejar respirar, airear y pensar durante un año cómo y en qué medida ha actuado el reglamento. Por qué sobre todo los artículos 26 y 28 tuvieron más impacto en la vida estudiantil; así, este análisis nos requirió un esfuerzo de espera para comunicar los resultados. Y así lo hemos hecho. Los resultados son los que se derivaron desde diciembre de 2021 hasta noviembre de 2023.

Dentro del RAA los artículos más sensibles, no sólo sirvieron para dar sustento y apoyo reglamentario; también, para una serie de acciones sobre y en las paredes como laboratorio social. Las imágenes lo evidencian. Y facilitamos el texto literal concretamente el 26 y 28 para ayudar a comprender los resultados:

Artículo 28.- De la expresión libre. En la UTLVTE, se propendará a crear un ambiente académico y de convivencia, que garantice la libre expresión a través de la vestimenta, los discursos y las agrupaciones de la comunidad universitaria conforme lo señala la Constitución de Ecuador.

Artículo 26.- De la cultura de valores y acción afirmativa. La UTLVTE instituye una cultura propensa a la equidad al respeto y al trato igualitario a todas las personas, así como la eliminación de la discriminación negativa, estereotipos

prejuicios y la lucha contra el racismo alcanzando un ambiente universitario más justo equitativo y de fomento de la diversidad de cada persona y/o grupo propiciando de esta forma la acción afirmativa y/o discriminación positiva permanente.

La defensa de estos dos artículos, así como de la posibilidad de que en las duplas políticas la principal fuera la mujer generó un debate en la sede del Consejo Superior Universitario. El debate se dividió de forma desigual. Por una parte, las tres representantes estudiantiles junto con la Directora de Bienestar Universitario y dos compañeras de la COGIEG; y por otra parte, el resto del Consejo Superior Universitario—mayoritariamente hombres con una posición política claramente antifeminista. El debate no profundizó en los grupos históricamente excluidos, tampoco en la brecha de género. El centro de la polémica lo arrastró el tamaño de las faldas y la posible provocación al profesorado masculino. En la misma sesión, la vicerrectora incluyó como argumentación una performance basada en una experiencia de la que “tuvo que rescatar a un docente que no sabía cómo desenvolverse ante una “minifalda”.

La estudiante que aparece en la imagen es una de la representante estudiantil que estuvo al frente de la defensa del RAA y que más críticas recibió. Para la pared laboratorio propuso la “profe la U no es Tinder”. Su experiencia personal con un docente salió extramuros de la universidad llegando a fiscalía por lo que ella comprendía como una relación de acoso y que fue tratado también en la COGIEG. El docente perdió su cargo directivo.



Figura 5. Representante estudiantil en pared laboratorio. Danna Olarte es hoy candidata a asambleísta por la lista 5. Fuente: Cedita por la COGIEG



Figura 6. Representante del grupo de investigación ALMARGEN en pared laboratorio. *Fuente: Cedida por la COGIEG*

Las redes sociales, y sobre todo las que están al margen, las que no pertenecen a la UTLVTE. En este caso un estudiante se apropia de la iniciativa y la declara “noticia de la semana”.



Figura 7. Reacción en redes del estudiantado al ver en las paredes el resultado del RAA concretado en el artículo 28. Fuente: Cedita por la COGIEG

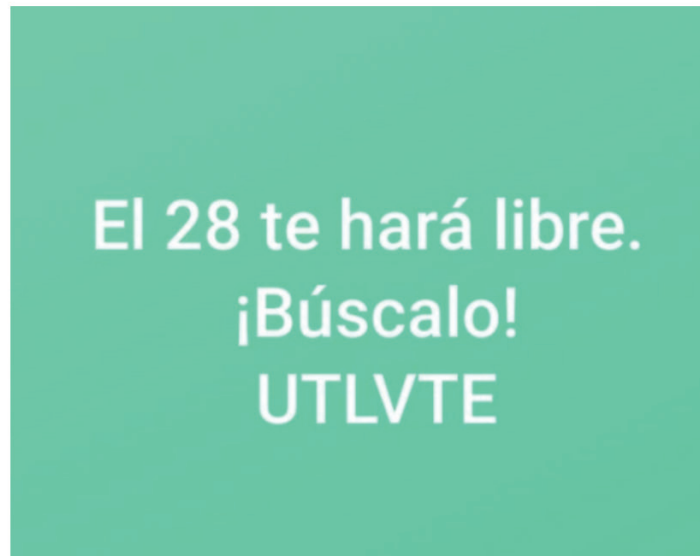


Figura 8. Otras respuestas de participación a través de las redes y que muestran la implicación del estudiantado la mostramos a continuación. *Fuente: muro de una estudiante que ha cedido anónimamente*

Resultados como la difusión espontánea en redes podrían parecer poco relevantes en otros contextos; pero, se vuelven fundamentales en la UTLVTE. En los últimos seis años; tan sólo, en una ocasión apareció una pared con protesta contra una decana. Las paredes hablan en las universidades y no está fuera de la cultura ecuatoriana el grafiti. Ron Melo, en su libro “*Quito, una ciudad de grafitis*” explica cómo de mayo del 68 hasta el Quito de los 90 los aerosoles, el tizne, la metáfora o el nihilismo en ocasiones bordó paredes. El libro comienza con un grafiti “*Cuando me suicido, me despierto en Quito*”. Y prosigue con una muestra de lo que ocurría en aquel momento a lo largo y ancho de la ciudad. Según una lectura conjunta en clase del libro de Alex Ron el estudiantado explica la casi ausencia total de grafitis en la ciudad de Esmeraldas:

las paredes de Esmeraldas no hablan porque pensar en hacerlo es un proceso que se tiene que dar cuando ya un/a ha comido (estudiantado de primer nivel de ingeniería eléctrica).

Y para qué, nadie hace caso y si pierdo la matrícula ¡¿qué?!... (estudiantado de primer nivel de ingeniería eléctrica).

Las necesidades básicas ocupan todo el tiempo y esfuerzo. “Haga patria: emigre” decidieron que era el grafiti más afortunado y el que deseaban por encima de los demás. Sin embargo, cuando propusimos tomar ciertas paredes de la universidad con libertad de expresión se animaron a decir que las paredes deberían de tener propuestas diversas y se mostraron menos nihilistas más “Libertad todavía te queda un tiro”. Y otras que nos dejan sin saber qué responder:

Nosotros y nosotras estamos en modo leyenda (Jonathan David Ulloa en comunicación personal 27/04/2022).

¿La basura es qué o quién? (En comunicación personal estudiante de ingeniería eléctrica).

No faltan ganas de decir lo que se siente y piensa, pero el miedo es real en una sociedad donde la protesta puede tener consecuencias irreversibles. Por ejemplo, no existe otra universidad pública en toda la provincia. Todos los días las bandas captan estudiantes, y no siempre por su voluntad. Tenemos 1.700 padres/madres solas que estudian y proveen informalmente en sus hogares. Del contexto más explicado se devela la importancia de que protestasen contra el control de sus cuerpos para entrar en clase y/o espacios administrativos. Proponemos por eso como resultado que las implicaciones *sentipensantes*, las pegadas a la identidad son las que colocan un dispositivo de ignición, de conciencia. Asumen otros niveles de injusticia, inseguridad, pobreza; no obstante, ponen un alto cuando su cuerpo, concretamente el pelo es juzgado y castigado.

Otro resultado que ayudó a pensar nuevos espacios y que el RAA funcionó como “Yegua de Troya”. El artículo 10 del reglamento pasó sin ruido gracias al cuerpo y más concretamente el pelo que siempre es el centro del control en la UTLVTE. Concordamos con Lerma (2010) que declararse mujer negra es redimensionar un término que permite enfrentar el racismo, lo que no hace el término afro, que se ha convertido en un eufemismo y por eso como siempre dicen en Esmeraldas aquí somos negros y negras, a lo que añadimos a modo de jacobinas negras, sin importar el color de piel.

Animadas por el estudiantado también nos enrolamos en poner por escrito una realidad que era muy evidente. Las plazas de responsabilidad, los cargos de representación y los salarios mayores estaban en manos de hombres. Las mujeres eran una parte de la dupla que se presentaba a los cargos porque la Ley ecuatoriana así lo exige. Así nace el artículo 10, ya no sólo estaban el 26 y el 28 hablando de la libertad de participación y la equidad para el acceso; sino que, por primera vez en la historia se obligaba a que la mujer fuera principal cuando se presentaba una dupla. Y en una universidad de población mayoritaria mujer -pobre y negra era cambiar el poder de lado y también era deuda histórica. Así lo dice el reglamento que todavía no sabemos si se seguirá o se hará cumplir:

El artículo 10. De la participación en el cogobierno. A las y los estudiantes regulares de la UTLVTE, se garantizará legal, estatutaria y reglamentariamente su participación en las instancias de cogobierno vía elección para lo que se

observarán los derechos de participación, elección y actuación de forma paritaria sin discriminación negativa de naturaleza alguna.

Se propenderá que, para las postulaciones para el cogobierno, se presenten duplas de diferentes géneros, y que por discriminación positiva se de preferencia como principal al género históricamente excluido.

La investigación nos había llevado a extremos de racismo brutal como que una mujer no era “apropiada” para la representación institucional si su pelo no estaba laciado. La gobernadora de la provincia de Esmeraldas, Paola Cabezas (en comunicación persona en 2016), así nos lo hizo saber en palabras de su equipo asesor que creía que si se alisaba el pelo su credibilidad sería mayor, la imagen mejoraría. “Tantos siglos de ideas anti negras han construido el discurso de que una mujer adulta con el pelo rizado o trenzado no se ve presentable” (Quiñones Otal, 2021: 12). Lo que ocurría en el poder político de la administración general del Estado no estaba aparte de lo que ocurría en los aparatos de gobierno de la Universidad.

Ante el espejo

Como diría Anta-Félez (2011) al dar la vuelta al espejo donde miramos al estudiantado se invisibiliza nuestra mirada y como investigadoras no queremos ser una parte, una *aparte*; al contrario, pretendemos discutir nuestra responsabilidad ante el espejo imaginario de la Academia activista. *De la otra Academia posible*. La separación entre Antropología social y cultural y/o aplicada se nos escapa. Lo que proponemos es una puesta en marcha de investigaciones que pongan peldaños de escalera.

Discutimos por qué conceptos como micropolítica y pelo no aparecen juntos en la mayoría de nuestros glosarios mentales vivencias, lecturas... Sin embargo el poder pervive en injusticias debido a la inexistencia de conexiones de conceptos siempre separados y que han de ir juntos. Los cuerpos entran, están y son en la Universidad; sin embargo, no se consideran.

El poder nombra, legisla, cobra, se posiciona, selecciona perfiles, crea carreras ...y dentro de una institución de Educación Superior el poder se sustancia en los reglamentos de escalafón, en reglamentos de investigación; y así, sucesivamente ellos son los que jurídicamente deciden quién asciende, quién investiga, qué estudias y todas las demás funciones que de una u otra forma configuran el corpus académico de los y las docentes y el estudiantado; por ejemplo, como se explica en Piñeiro et al. (2021) muchas de las deportistas que abanderan al Estado-nación, a Ecuador son esmeraldeñas desde la halterofilia y el atletismo; pero, a pesar de ser las que más premios han alcanzado no acaban de ser espacios de liderazgo y reconocimiento universitario. Ninguna asignatura de la carrera de Educación física ha tenido en cuenta en su malla curricular los deseos y éxitos de las mujeres esmeraldeñas.

Podríamos quedarnos en la superficie y no asumir, no discutir que los reglamentos son herramientas del poder y que tiene carácter políticos económico, racista, machista y

con claras intenciones sobre a quién y cómo beneficiar. La resistencia del estudiantado al despojo se sustancia en crear un reglamento con identidad. Hay una pregunta clave en esta discusión ¿Un/a estudiante *vargastorrina* que defienda una posición política identitaria a través del pelo tiene posibilidades de ser docente en la UTLVTE? Lo que sí sabemos seguro es que si eres estudiante no te dejan entrar en los espacios ni con pelo “desajustado”, ni con ropa “de tamaño incorrecto”.

Con este espacio y entrando en una meta política legislativa en palabras de Nascimento (2023) son importantes las razones de las leyes. En términos de teoría jurídica en la que no entraremos; sin embargo, preguntarnos por las razones iniciales nos pierde aclarar las últimas que pretende una norma.

El pelo no se peina, se factura

Cuando los noes son parte central de la vida académica: no tenemos transporte, no tenemos becas, no tenemos trabajo, no tenemos espacio para estudiar, y un continuum de noes que corresponden a una provincia arrasada, con el nivel educativo más bajo y con la tasa más alta de desempleo de todo el Ecuador y sin sacar importancia a que es una provincia fronteriza—lo que significa muchos otros conflictos de violencia y narcotráfico que también dan el perfil provincial—. La iniciativa interiorizada para silenciar las imágenes son los uniformes que quieren tapar la pobreza. Es una iniciativa generalizada que el estudiantado compre una camiseta “institucional” y que con ella asista a clases y eventos.

Los cuerpos se vuelven “dignos” con el uniforme ¿y el pelo dónde compra la dignidad? La moda como desembarco capitalista nos mostró la crema de peinar, la queratina, los rizos definidos, el tinte, la plancha y sobre todo la doma.

Con el reglamento iniciamos un proceso de legislación institucional fuera de domas institucionales y en favor de las diversidades. Una parte esencial de la apuesta por una Educación (anti) racista.

Referencias

- Adichie, C. N. (2013). *Americanah*. Albert Bonniers Förlag. Estocolmo.
- Amador-Rodríguez, B.; Gomez-Abeledo, G.; Anta-Félez, J.L. y Sánchez-Miranda, M. (2023). Cooperación, entre por y (anti) racismo. *Revista Desarrollo Social*, 31-43. <https://doi.org/10.32418/rfs.2023.305.5247>
- Anta Félez, J.L. (2011). Del texto al espejo. La búsqueda y pérdida de la idea de antropología social. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 31(3). https://doi.org/10.5209/rev_NOMA.2011.v31.n3.36808
- Bullen, M. (2012). Antropología feminista, antropología aplicada: encuentros y desencuentros. Ester Massó y Sandra Santos, *El Sentido de la Antropología Hoy*, edición monográfica de la Revista de Antropología Experimental (online).

- Davis, A. Y. (2022). *Autobiografía*. Capitan Swing Libros. S.L. Madrid.
- Delgado, R. y Stefancic, J. (2001). *Critical Race Theory: An Introduction*. New York: NYU Press, 2001. <https://doi.org/10.1093/acref/9780195301731.013.51089>
- Dietz, G. (2017). Interculturalidad: una aproximación antropológica. *Perfiles educativos*, 39(156), 192-207. Recuperado en 08 de enero de 2024, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-26982017000200192&lng=es&tlng=es <https://doi.org/10.22201/iisue.24486167e.2017.156.58293>
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI. Madrid.
- Gómez-Abeledo, G. (2019). *Una autoetnografía del racismo en la Academia de Ecuador*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Guattari, F y Rolnik, S (2006). *Micropolítica: cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de Sueños. <https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Micropol%C3%ADtica-TdS.pdf>
- Lerma, B. (2010). Mujeres negras (sirvientas, putas, matronas): una aproximación a la mujer negra de Colombia. *Temas De Nuestra América Revista De Estudios Latinoamericanos*, 26(49), 135-158. Recuperado a partir de <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/tdna/article/view/3720Lobeto>
- Lobeto, C. (2020). “Liberar” la estética. Una mirada decolonial del Museo Afrobrasil. *Hermeneutic*, (18), 137-155. <https://publicaciones.unpa.edu.ar/index.php/1/article/view/725>
- Marata, P. (2021), *Creer y aprender, mientras tanto. El dominio teórico y etnográfico de una antropología Sociocultural de la educación*. Barcelona. Ediciones Bellaterra.
- Piñeiro Aguiar, E.; Gómez-Abeledo, G. y Guano, H. R. B. (2021). Investigación educativa en/con/sobre feminismo negro esmeraldeño. La vagina como tropo. *Revista Izquierdas*, (50), 50. <https://www.izquierdas.cl/images/pdf/2021/n50/art34.pdf>
- Piqueras, J. A. (2020). *La esclavitud en las Españas: un lazo trasatlántico*. Madrid: Catarata.
- Preciado, P. B. (2019). *Un apartamento en Urano: crónicas del cruce*. Barcelona: Anagrama.
- Quiñones Otal, E. (2021). El rizo y la trenza: el pelo de las mujeres negras en el arte puertorriqueño y su conexión con el Caribe. *Visión Doble: Revista De Crítica E Historia Del Arte*, 24. Recuperado a partir de <https://revistas.upr.edu/index.php/visiondoble/article/view/19173Lozano>
- Ron, A. (2007). *Quito, una ciudad de grafitis*. Quito: El Conejo.

- Sebastiani, L., Martín-Godoy, P. y Olmos-Alcaraz, A. (2022). ¿Medir el racismo o descifrar sus lógicas? Aportes desde el contexto español. *Tabula Rasa*, (41), 225-247. <https://doi.org/10.25058/20112742.n41.10>
- Thuram, L. (2023). *El pensamiento blanco*. Barcelona: Cúpula
- Zanetti, G. (2015). Reflexiones sobre la igualdad a la luz de la teoría crítica de la raza (Critical Race Theory). *Derechos y Libertades*, 33(11), 47-65. <https://doi.org/10.14679/1011>

Trenzando desde Esmeraldas a Cuenca

Braiding from Esmeraldas to Cuenca

Belén Amador Rodríguez

Universidad Técnica «Luis Vargas
Torres» de Esmeraldas, Ecuador

belen.amador@utelvt.edu.ec

<https://orcid.org/0000-0003-4692-202X>

Recibido: 02/04/2024

Revisado: 24/06/2024

Aceptado: 24/06/2024

Publicado: 30/09/2024

Jenny Monge Llivisaca

Colegio de Bachillerato Ricaurte de
Cuenca, Ecuador

jenny.monge@educacion.gob.ec

<https://orcid.org/0000-0002-5725-1041>

Sugerencias para citar este artículo:

Amador Rodríguez, Belén, Monge Llivisaca, Jenny
y Ortiz Olmedo, Piedad (2024). «Trenzando desde
Esmeraldas a Cuenca», *Tercio Creciente*, extra9,
(pp. 59-58), [https://dx.doi.org/10.17561/rte.
extra9.8806](https://dx.doi.org/10.17561/rte.extra9.8806)

Piedad Ortiz Olmedo

Protos Andes, Ecuador

piEDAD_esmeraldas@yahoo.es

<https://orcid.org/0000-0002-4096-3093>

Resumen

El objetivo de este trabajo es “trenzar” la relación de los y las ecuatorianas con su cabello, teniendo en cuenta la interseccionalidad, es decir, la triple discriminación por género, “raza” y clase. Una concepción en la que tienen un papel determinante las industrias culturales, las cuales reproducen el discurso hegemónico, el promovido por el poder, en este caso a nivel estético. Hemos empleado la etnografía, concretamente la historia de vida como técnica de investigación. Partiendo de la antropología analizaremos la concepción de cabello que se tiene desde los márgenes, tanto en la costa como en la sierra de Ecuador, por lo que la interculturalidad ha sido clave en esta investigación. De ahí que a través del trenzado hayamos conectado Esmeraldas, ciudad costeña, con Cuenca, en el caso de la Sierra. La primera porque existe una población mayoritariamente negra cuya estética en general, y la capilar en particular, no se corresponde con el canon de belleza establecido, teniendo el trenzado gran protagonismo. Lo mismo ocurre en Cuenca, donde parte de la población es de origen cañari, y los varones pertenecientes a esta etnia llevan

el cabello largo, recogido en una trenza, lo cual no se ajusta a la estética convencional propia del género masculino existente en el sistema heteropatriarcal. A través de este estudio estableceremos un diálogo intercultural entre ambos grupos, los cuales han sido históricamente discriminados, por lo que también abordaremos el papel que han jugado las políticas de Estado al respecto.

Palabras clave: intreseccionalidad, discurso hegemónico, Esmeraldas, Cuenca, trenza.

Abstract

The objective of this work is to “braid” the relationship of Ecuadorians with their hair, taking into account intersectionality, that is, triple discrimination by gender, “race” and class. A conception in which the cultural industries play a decisive role, which reproduce the hegemonic discourse, the one promoted by power, in this case at the aesthetic level. We have used ethnography, specifically life history as a research technique. Starting from anthropology, we will analyze the conception of hair that is held from the margins, both on the coast and in the highlands of Ecuador, so interculturality has been key in this research. Hence, through braiding we have connected Esmeraldas, a coastal city, with Cuenca, in the case of the Sierra. The first is because there is a majority black population whose aesthetics in general, and hair in particular, do not correspond to the established canon of beauty, with braiding having great prominence. The same thing happens in Cuenca, where part of the population is of Cañari origin, and men belonging to this ethnic group wear their hair long, tied back in a braid, which does not conform to the conventional aesthetics of the male gender existing in the heteropatriarchal system. Through this study we will establish an intercultural dialogue between both groups, which have historically been discriminated against, so we will also address the role that State policies have played in this regard..

Keywords: Intresectionality, Hegemonic Discourse, Esmeraldas, Cuenca, Braid.

Introducción

Bajo la perspectiva de reforzar las identidades tradicionalmente excluidas y partiendo de la antropología, hemos analizado la concepción de cabello que se tiene desde los márgenes, tanto en la costa como en la sierra de Ecuador. Lo hemos hecho a través de una historia de vida de una esmeraldeña, Tamara Ayoví, y un cuencano, Xavier Guamán, en la que el eje central es la trenza, un peinado que ambos comparten.

La ciudad costeña de la que procede Tamara es Esmeraldas, capital de la provincia del mismo nombre, situada en la costa noroccidental de Ecuador, tiene una población mayoritariamente afrodescendiente, o mejor dicho negra, como ellas mismas y ellos mismos se denominan. Se trata de una provincia con pobreza estructural con servicios básicos como agua potable, por ejemplo, precarios, y niveles de acceso a la salud y educación de calidad, están entre los más bajos del país, siendo Esmeraldas la provincia

con mayor pobreza en la costa ecuatoriana en contraposición a Azuay que es la provincia con menor pobreza (INEC, 2021 citado en Primicias, 2022). La provincia de Esmeraldas contaba con una población de 534092 habitantes en 2010, con una proyección a 2022 de 643654 habitantes (INEC, 2010). Es la tercera provincia más grande entre las siete de la costa, con una superficie de 14 893 Km². Se caracteriza por sus playas, paisajes fluviales y una exuberante vegetación de la que cada vez hay menos debido a un sostenido proceso de deforestación, en palabras de Aguilera y Jalón (2018), Esmeraldas es la provincia de Ecuador en la que más madera se ha extraído por la vía legal, lo cual es contradictorio, ya que la provincia tiene la mayor tasa de deforestación

Xavier, sin embargo, es de Cuenca, una ciudad situada en la Sierra de Ecuador y ubicada a 2560 metros sobre el mar, en el Austro del país, concretamente en la provincia del Azuay. Según el censo de población de vivienda realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) en el año 2010, cuenta con una población de 505.585 habitantes una ciudad ubicada al centro sur de la región interandina de herencia étnica de cañaris e incas. Es la tercera ciudad en importancia a nivel nacional y patrimonio de la humanidad desde 1999 (Suárez, 2019: 15).

Esmeraldas y Cuenca, dos ciudades muy diferentes entre sí, tanto por sus características demográficas y culturales, pero cuya idiosincrasia es más parecida de lo que a priori se puede pensar. En base a esta idea decidimos realizar esta investigación, que es una respuesta a la propuesta de la interculturalidad en el Ecuador, concepto desarrollado en los años 90 a nivel latinoamericano, mediante la que se pretende superar el racismo, la discriminación y la exclusión; romper con la historia hegemónica de una cultura dominante y otras subordinadas, tanto en la vida cotidiana como en las instituciones sociales, un con-vivir de respeto y legitimidad entre todos los grupos de la sociedad, un intercambio entre culturas en términos equitativos; en condiciones de igualdad, como manifiesta Walsh (2009). Con este planteamiento “trenzamos”, conscientes de la complejidad que supone, desde la costa a la sierra, o desde la sierra a la costa, todas las implicaciones tanto explícitas como implícitas en torno al pelo/cabello.

Teoría versus práctica

La interculturalidad ha sido un concepto desarrollado de los años 90 por la Confederación de nacionalidades indígenas del Ecuador (CONAIE), su incorporación como principio ideológico, fue más notoria en 1998 (Walsh, 2014). En la Constitución de 2008 de Ecuador fue fundamentada teóricamente, estando presente en el artículo 1 donde se reconoce al país como un estado pluricultural y multiétnico; y adicionalmente, lo contemplado en su Capítulo 4:

“Derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades, que en términos generales desde los artículos del 56 al 60, –luego de una revisión general– se resume que el Estado Ecuatoriano es garante en el reconocimiento de los derechos colectivos entre otras cosas- la conservación de la identidad cultural de los pueblos y nacionalidades” (Asamblea Nacional Constituyente, 2008: 16- 17).

Para Walsh (2014) a pesar de que la interculturalidad está planteada legalmente dentro de nuestra Constitución, el panorama nos atrevemos a decir que es desalentador porque se percibe como funcional, perdiendo así su carácter crítico como proyecto de transformación social, esta idea la argumenta en su artículo “Interculturalidad, fantasmas, fantasías y funcionalismos”. Esta autora lleva desarrollando el concepto de interculturalidad desde hace más de 20 años atrás, y aún considera que a nivel epistemológico hemos caído “en una economía extractivista de conocimientos” (Walsh, 2014: 28), donde los saberes ancestrales se convierten en un bien separado de su base territorial, un bien de libre acceso uso, explotación y exportación por otros. Y que a pesar del dispositivo de discurso político en la Constitución de Montecristi y las luchas comunitarias históricas; próximamente se relegue a las luchas colectivas “al panteón de los fantasmas del pasado” (Walsh, 2014: 28).

La interculturalidad como tal atravesó un proceso largo antes de convertirse en política pública destacamos la intervención de la indígena Dolores Cacuango, defendiendo la educación bilingüe de Chimborazo al considerar el idioma quichua como un elemento fundamental para mantener la cultura ancestral. Siguiendo la misma línea de acción, en los años 50, el Instituto Lingüístico de Verano, dirige un programa en esta zona; en los años 60 se crean las escuelas radiofónicas en Riobamba y Chimborazo para la alfabetización quichua; y a finales de esta década y a inicios de los 70, el Sistema Radiofónico Shuar, que transmite contenidos culturales y del sistema educativo regular. Es decir, desde algunos frentes se procura enseñar, transmitir y preservar tanto la lengua como los rasgos culturales de los pueblos y nacionalidades.

Ya en los años 80, el Ministerio de Educación y Cultura desarrolla programas educativos a favor de la alfabetización de las poblaciones rurales. La Educación Intercultural Bilingüe (EIB) comenzó en 1940 y fue dirigida por las poblaciones indígenas; en 1986, la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) se fortalece como propuesta política por parte de la CONAIE; en 1988, se crea la Dirección indígena de Educación Intercultural Bilingüe (Dineib). Luego de esta breve revisión del proceso de implementación de la educación intercultural en Ecuador, termina la autora Catalina Vélez (2008: 48) afirmando que, “precisamente en aquellas propuestas oficiales de reforma educativa en las que se incorporó la interculturalidad como elemento constante de los currículos y contenidos de estudio”; concordando con el pensamiento de Krainer (2019: 25):

“La interculturalidad tiene raíces epistémicas y una intencionalidad política que se refleja en la construcción de proyectos políticos estatales, por lo tanto, en las políticas públicas y los proyectos de desarrollo”.

En Ecuador fue determinante la intervención de los pueblos y nacionalidades indígenas (CONAIE), los proyectos destinados a la difusión cultural, alfabetización en idioma nativo y las propuestas políticas, que marcaron el inicio para la implementación de la interculturalidad en nuestra Constitución. Ésta es la teoría, pero ¿qué ocurre en la práctica? ¿se les da el mismo trato a todas las etnias? ¿se respeta por igual su vestimenta y estética capilar? Tras hacer una profunda revisión bibliográfica nos resulta preocupante

que en Ecuador prácticamente no hay estudios sobre el cabello afro, nuestro objeto de estudio, mientras que en Colombia sí se han realizado. Este dato nos resulta relevante y nos indica que el racismo existente en nuestro país se evidencia también a nivel académico. Si nos referimos a documentación sobre el uso de la trenza entre los indígenas cañaris que residen en la ciudad de Cuenca llegamos a la conclusión de que no se ha encontrado información precisa. Sin embargo, se aborda el tema en provincias de la región sierra, donde los indígenas llevan trenza; tal es el caso en la comunidad indígena de Otavalo, con el aporte de Ariruma Kowi en Ortiz (2004). En este sentido, Carrizosa y Ortega (2015: 40), en su tesis de licenciatura manifiestan que:

“Es importante que las generaciones conozcan que parte de la lucha y de la resistencia también ha sido el cabello, el pelo, porque ha habido momentos en los que han querido cortar la trenza a nuestras poblaciones, y las poblaciones han sabido defender esos derechos”.

Coincidiendo con el investigador Pedro Janeta, quien señala en el artículo *El cabello largo nos identifica como indígenas* publicado por Patricia Naula (2019) destacamos que:

“Los pueblos andinos fueron resistentes, bravos e indomables, los invasores vieron en el pelo el símbolo de resistencia y la bravura de los hombres, por eso impusieron como castigo la ‘trasquilada’ del pelo, iniciando desde los más rebeldes y a quienes no obedecían”.

Entonces, el cabello largo en las comunidades indígenas de Ecuador no es una representación estética, sino que trasciende la historia como signo de resistencia, aparte de ser explicado a través de la mitología por parte del primer autor mencionado. En Cuenca, por ejemplo, se le da relevancia a la “chola cuencana” (icono cultural de la capital Azuaya, mujer campesina con un atuendo particular y trenzado de cabello), en publicaciones y artículos locales. Por ello, más que de interculturalidad consideramos necesario hablar de interseccionalidad (Crenshaw citada en Villanueva Facundo, 2019). Utilizamos este término “interseccionalidad” para argumentar que género, “raza” y clase interactuaban y definían conjuntamente la situación de desventaja social que sufrían las mujeres afroamericanas en los años setenta. Un concepto académico que lo podemos aplicar en nuestro estudio, ya que la interseccionalidad la entendemos como una “metáfora” (Garry, 201. Platero, 2014) “usada para mostrar cómo las distintas formas de discriminación interactúan y se constituyen mutuamente una a otra” (La Barbera, 2016: 113), y ésta se encuentra presente tanto en las negras y negros esmeraldeños y esmeraldeñas como en los y las indígenas Cañari que residen en Cuenca:

“Se puede definir como una perspectiva que se centra en las desigualdades sociales y analiza las interacciones entre estructuras sociales, representaciones simbólicas y procesos de construcción de la identidad que son específicos de cada contexto e inextricablemente vinculados a la praxis política” (Winker y Degele citados en La Barbera, 2016: 113”.

Metodología

En cuanto a la metodología utilizada, hemos empleado la etnografía, concretamente la historia de vida como técnica de investigación, es decir el estudio de caso no sólo atendiendo al relato de la vida que nos han dado él y la protagonista, sino a otro tipo de información complementaria como testimonios y documentación bibliográfica, lo cual nos ha permitido realizar una reconstrucción lo más exhaustiva y honesta posible. Hemos pensado en la historia de vida como un “pretexto” para investigar “otra cosa”: en esa posibilidad reside, justamente, la relevancia del método biográfico para la ciencia social (Follari, 2014). Y cuando nos referimos a “otra cosa” pensamos en personas que rompen con el modelo de belleza hegemónica, aquel asociado a “lo blanco” porque la estética como afirma Anderson et al. (2010) es,

“un componente relevante en el desarrollo y posicionamiento de los individuos a nivel social, de tal manera que los atributos físicos se convierten en objeto de valoraciones y apreciaciones estéticas frecuentes en múltiples contextos sociales” (citado en Benítez, 2018: 75).

La historia de vida, como investigación narrativa, no estaría tanto en su orientación antipositivista como en un nuevo modo de relacionarnos las investigadoras con el sujeto de investigación, ya que apostamos por unas relaciones más igualitarias de investigación, en la que los y las sujetos creen sus propias historias, en lugar de crearlas para la investigadora. Como dijo Geertz (1994: 76): “la cuestión no estriba en situarse en cierta correspondencia interna de espíritu con los informantes... la cuestión consiste en descifrar qué demonios creen ellos que son”. De ahí, justamente, emerge el valor del método biográfico para la ciencia social, como explica Bassi (2014) al situarlo en un espacio paradigmáticamente psicosocial, es decir, fronterizo entre el espacio individual y la estructura social.

Ferrarotti (2007) describe la historia de vida como un texto, “un campo”, un área más bien definida. Es algo “vivido”: con un origen y un desarrollo, con progresiones y regresiones, con contornos sumamente precisos, con sus cifras y su significado. Debo aproximarme a este texto con atención humilde, silenciando al “aventurero interior”. Se requiere acercarse al texto con el cuidado y el respeto debido a otro distinto de uno mismo. Se entra en el texto. No basta con leerlo con la atención externa de quien lee sólo para informarse. Es necesario “habitarlo”.

Como técnica metodológica de trabajo la historia de vida se caracteriza por la libertad que se otorga al narrador a la hora de jerarquizar las ideas, expresar con libertad su pensamiento y poder percibir el ámbito subjetivo del entrevistado; a través de preguntas abiertas que no encajonan las opciones de respuesta. Como manifiesta (Bolívar 2016: 1), “las historias de vida posibilitan la construcción de sentido del proyecto de una vida, construir una identidad (personal y profesional), a partir de ordenar el bagaje de acontecimientos, vivencias y aprendizajes a lo largo de la vida”. En base a la recolección de las vivencias de la persona fuente de información construimos “un nuevo relato (*story*)

que es el informe de investigación (*history*), habiendo transformado, de acuerdo con la metodología apropiada, un relato de acciones en una teoría del contexto que lo comprende” (Bolívar, 2016: 2), por lo que procuramos reconstruir de la manera más fiable posible. En lo que se refiere al análisis investigativo, existen cuatro modelos: temático, estructural, performativo e interaccional, y es en el último donde se sitúa la técnica que estamos utilizando, que es la historia de vida, en la que “ importa el proceso dialógico entre el narrador y oyente, dado que las narrativas de experiencia acontecen en contextos particulares, donde entrevistador y narrador participan en una conversación, donde ambos construyen, interactivamente, los significados” (Riessman citada en Bolívar, 2002: 81). En la misma línea se pronuncia Bajtín (1979) quien destaca la dimensión dialógica, la cual está muy presente en esta investigación, al tratarse de un proceso intersubjetivo y en construcción, realizado a través del lenguaje.

Debemos tener presente que presentamos un estudio de caso instrumental, ya que nos importa estudiar algo general mediante un caso particular, por lo que éste se pone al servicio de ilustrar dicho interés general. Daniel Bertaux e Isabelle Bertaux-Wiame (1993: 167) insisten en esta idea:

“Si los relatos de vida (y, claro está, las autobiografías), nos interesan, no es porque sean historias personales (con las que no tenemos nada que hacer), sino porque estas historias “personales” no son sino el pretexto para describir un universo social desconocido”.

Para este y esta autora, el papel del narrador o narradora es clave, “no es a él a quien queremos mirar, sino al mundo; o, con más precisión, a su mundo” (Bertaux y Bertaux-Wiame, 1993: 167). De ahí que consideren que “al representar las historias de la vida individual, el método biográfico pretende acceder a la realidad de la vida de los agregados sociales (estratos, clases, culturas, etc.)” (Bertaux y Bertaux-Wiame, 1993: 167). Partiendo de esta premisa seleccionamos a Tamara como sujeto de estudio en el caso de la ciudad costeña. Ella fue estudiante –en la Universidad Técnica “Luis Vargas Torres” de Esmeraldas– de una de las autoras de este trabajo, quien es docente en esta institución de Educación Superior. Antes de decantarnos por Tamara como sujeto de estudio llevamos a cabo una actividad de diagnóstico sobre la relación de las esmeraldeñas con su cabello. Para ello solicitamos a un centenar de mujeres de edades comprendidas entre 18 y 40 años que resumiesen en un vídeo de alrededor de dos minutos qué sensaciones tenían respecto a su cabello. La mayoría, un 90 %, aseguraba que “amaba su cabello”, y manifestaba aceptarse “tal cual era”. Sin embargo, prácticamente ninguna llevaba su cabello natural, ya que el 87% se lo alisaba, moldeaba su rizo o utilizaba extensiones o trenzas, tanto de pelo natural como sintético. Solamente un 5% del total de la muestra hacía referencia al rechazo social que sufren las mujeres con pelo afro, conocido como “chichi”.

Teniendo en cuenta estos resultados elegimos a la sujeto de estudio anteriormente mencionada porque es una mujer negra de 29 años de pelo afro. Hace cuatro años se alisaba el pelo, pero desde 2020 lleva trenzas. Al igual que la mayoría de las integrantes de la muestra seleccionada desde la adolescencia no mantiene su cabello “al natural”, por

lo que consideramos que su caso particular podría ser representativo. A este hecho se suma que existe confianza entre Tamara y la entrevistadora, ya que como hemos mencionado anteriormente fueron estudiante y profesora durante el curso académico 2018-2019, y actualmente mantienen una buena relación. Además, la sujeto de estudio se caracteriza porque tiene una capacidad de análisis crítica y honesta.

En el caso de la historia de vida correspondiente a la sierra seleccionamos a “Amaru” Xavier Guamán como sujeto de estudio; hombre de 36 años descendiente de la cultura cañari que lleva su trenza larga, vive en la parroquia rural de Santa Ana perteneciente a Cuenca y labora en la zona urbana de esta ciudad, llamando la atención al transitar por las calles, cuando se dirige a su lugar de trabajo.

El colaborador fue compañero de aula en los estudios de Maestría de Educación e Interculturalidad durante el periodo 2017 a 2019 de una de las investigadoras. Reconoce haber empezado “esta lucha” por recuperar su cultura, y la define como lucha porque debido a su aspecto externo: trenza larga, sombrero de algodón, poncho, camisa bordada y pantalón negro, constantemente está expuesto a recibir críticas y comentarios discriminatorios por la población perteneciente a la urbe cuencana. Para Xavier, al contrario que Tamara, su cabello tiene un significado importante y está cargado de simbolismo. Así lo manifestaba cuando compartía aula de clases con una de las investigadoras, dejando clara su posición política. De ahí que el peinado que lleva no es casual, ni motivado por la comodidad o estética, sino porque es una forma de reivindicar su cultura. Una visión, fundamentada teóricamente, que nuestro sujeto de estudio defiende con vehemencia y que no tiene nada que ver con la de Tamara. Este contraste nos resultó especialmente llamativo a quienes realizamos este trabajo, ya que pertenecemos al grupo internacional de investigación ALMARGEN, cuyo objeto de estudio gira alrededor de cuatro ejes fundamentales: antirracismo, feminismo, poder y pelo/cabello. Y sobre este último se centra nuestra investigación.

La selección de nuestra y nuestro sujeto de estudio no ha implicado que desapareciesen nuestras dudas. Y es que hacer una historia de vida obliga a tomar decisiones claves durante el proceso de investigación. Somos conscientes de que un estudio intensivo y laborioso como el que supone componer una historia de vida es pragmáticamente incompatible con la generalización. De ahí que optásemos por hacer un diagnóstico previo en el caso de Esmeraldas, y llegásemos a la conclusión de que nuestro sujeto de estudio puede ser la voz de una mayoría. Mientras que el criterio de selección en el caso de Cuenca fue “contraponer la falta de generalización a la profundidad de la información, es decir, ofrecer un “factor compensatorio” (Bassi, 2014), ya que la posición de nuestro sujeto de estudio no es mayoritaria, pero se trata de “una información sumamente rica y detallada de una parcela relevante del funcionamiento social” (Bassi, 2014: 136).

Es importante que señalemos que metodológicamente se empleó un ejercicio epistemológico siguiendo los aportes desde el construccionismo social, guiada por los planteamientos de Bruner (1991), de quien tomamos en consideración la perspectiva cultural, concretamente la premisa de la construcción social del lenguaje, donde se rescata

la importancia de la recuperación de la narración del o de la participante. En resumen, hemos optado por la historia de vida como técnica de investigación porque estamos convencidas de su riqueza y profundidad en lo que a información se refiere:

“La intensidad y a veces el dramatismo de los relatos, la posibilidad de sacar la actividad académica fuera de las universidades a fuerza de buenas historias y, finalmente, la potencia para permitirnos pensar otros mundos son suficientes argumentos como para embarcarse en hacer historias de vida, aun sabiendo lo que sabemos y teniendo algunas esperanzas ya frustradas” (Bassi, 2014: 166).

Coincidimos con Gadamer (1996: 375-377) en la posibilidad de que la vida pueda insertarse en el horizonte de inteligibilidad de las ciencias sociales: la teoría, la “fusión de horizontes”.

Resultados y discusión

El sujeto entrevistado “Amaru” Xavier Guamán, en relación a su larga cabellera, nos manifiesta que su decisión se basa en dos criterios, un criterio filosófico y otro criterio cultural. En relación al primer criterio nos explica que Ariruma Kowii (citado en Ortiz, 2004) hablaba sobre la importancia para los runas del pelo largo, –una explicación mítica y filosófica–, que se comparaba con los rayos del sol, con la fuerza del aire, con el fortalecimiento de la raíz. En lo que se refiere al segundo criterio, al cultural, señala que su intención es reafirmar su identidad; “Amaru” Xavier Guamán, expone en su tesis de maestría “el paradigma de tikramuy-retorno” (Guamán (2021). La soberanía Cañari: un abordaje intercultural crítico para descolonizar el conocimiento Runa, en la comunidad Pichacay, p. 148), que es el camino de una reivindicación cultural y social. Y es que la trenza desde la cosmovisión indígena tiene un vínculo con la naturaleza. “Amaru” Xavier Guamán hace referencia a las tres dimensiones o estratos de la realidad, que se interrelacionan en la Pachamama, los cuales se mencionan a continuación:

- a) Hananpacha o mundo superior, representa los saberes relaciona dos con el universo, las fuerzas creadoras del cosmos.
- b) Kaypacha o mundo externo y tangible, representa el conocimiento de las leyes de la naturaleza
- c) Ukupacha o mundo inferior o interno, es el nivel de las creencias de la gente, heredadas de la tradición; es el mundo de los sucesos, hechos o fenómenos (Achig, 2019: 3).

Completa esta idea citando a Ariruma Kowii en Carizosa y Ortega (2015: 39), quien sostiene que,

“la conexión entre los tres espacios es energía y vitalidad, ese sentido tiene la trenza porque es el enraizamiento de los tres espacios, es una articulación, es un símbolo de vitalidad”.

Para “Amaru”, o Xavier, dejarse el cabello largo tiene un sentido de construcción de la identidad, un sentido de resistencia, de amor a lo propio, “para demostrar quién es realmente”. Recuerda que su abuelo tenía una melena, pero cuando él le pedía que le explicase más, siempre le respondía que no se acordaba. Xavier cree que este rechazo a hablar por parte de su familiar se debía “tal vez por la vergüenza de ser indígena, la vergüenza de hablar quichua, la vergüenza de andar con la vestimenta”. Nos relata que “el pelo largo en mi zona se perdió hace unos 60 años, por estos procesos de aculturación de la migración sierra-costa que había en aquella época; migraban por cuestiones laborales y regresaban ya a avanzada edad, pero con costumbres diferentes”. Como resultado del auge del cacao, —etapa en la cual escaseaba la mano de obra y se requería contratación inmediata—, “indígenas de la sierra central se movilizaron hacia la costa, donde fueron víctimas de una doble discriminación” (Maiguashca, 2012: 76).

En lo que se refiere a su estética capilar, Xavier nos explica que ha sido un proceso que inició cuando tenía 20 años y que ha generado polémica en su entorno. Por un lado, algunos y algunas lo han tratado despectivamente y le hayan llegado a decir: “tienes pelo largo porque estas cambiando de sexo, “maricón”, “tienes otra inclinación”, “rebelde, no quiere parecerse a nosotros” o “nosotros no somos así”. Pero por otra parte hay quien lo ha animado, pronunciando frases como “qué bueno que seas así” o “qué bueno estés luchando por la cultura por los derechos que aún no se consiguen”. En este sentido, Guamán (2021: 25) sostiene que:

“El pueblo Cañari se encuentra en la construcción de un paradigma conocido como «Tikramuy», que es volver no sólo a recuperar la identidad, sino volver a re-pensar su pasado como pueblo Cañari para caminar, construir su futuro cultural, político, económico, espiritual y filosófico”.

Xavier considera que está llevando a cabo una iniciativa de descolonización “dentro del sistema homogeneizante de nuestros tiempos”, lo cual provoca que haya tenido que escuchar comentarios vaticinando que iba a fracasar sentimentalmente debido a su pelo. Le decían que con el cabello largo nadie se iba a fijar en él: “Que no me iban a tomar en cuenta las chicas de la zona ni de la ciudad”, por lo que tendría que salir con una mujer de Saraguro, de Cañar, de Otavalo, o de otro lugar. Opiniones que no influyeron en nuestro entrevistado, quien insiste en que su trenza es parte de un sentido de resistencia, para reafirmar quién es en realidad. Además, argumenta que gracias a sus estudios universitarios comprendió el sentido del cabello largo, la vestimenta y la cultura que trata de rescatar y que se manifiesta en cómo cuida su cabello, ya que utiliza el agua de romero, más frecuentemente durante el proceso de crecimiento, y que los cortes de las puntas los hace en días específicos:

“Nosotros como agradecimiento hacemos el corte en los solsticios y equinoccios, hablamos del 21 de septiembre, 21 de diciembre, el 21 de marzo y el 21 de junio, pero también la fecha especial por creencia el 3 de mayo por el tema de la Cruz católica y andina; esto como ofrenda en agradecimiento del cabello”.

Esta posición nada tiene que ver con la de su núcleo familiar, ya que sus hermanos “se han adaptado a la moda actual”. Sin embargo, su pareja comprende su intención de llevar la trenza y su hijo, según nos explica, está en proceso de heredar la tradición, “pero la libre decisión del niño se hará efectiva al cumplir la mayoría de edad”, nos dice. Desde una perspectiva antropológica podemos decir que “el cabello largo masculino ha constituido tanto una característica de pertenencia a un grupo cultural como de diferencia de lo blanco, establecido como un régimen de representación civilizatorio occidental” (Cadena, 2021: 8); es una forma de distinguirse del grupo colonizador dominante, del que impone la cultura.

Hay una identidad en construcción con un trasfondo epistemológico que norma la personalidad e identidad de Xavier, pero es una “lucha” que pretende salir de los cánones estéticos hegemónicos de la sociedad mestiza en la cual se desenvuelve económica, social y culturalmente. Se trata de un esfuerzo por una *aesthesis* decolonial que “se mueve hacia la sanación, el reconocimiento, la dignidad de esas prácticas estéticas que han sido excluidas del canon de la estética moderna” (Mignolo y Vásquez, 2015: 136). Una posición que no tiene nada que ver con la de Tamara, que no nombra durante toda nuestra conversación la palabra identidad. Nos ha dicho que como llevaba mucho tiempo alisándose el cabello quería que le creciese de una manera más rápida, y que por eso cuando inició la pandemia decidió ponerse las trenzas. Nos ha reconocido que si no se las ponía se lo iba a acabar alisando porque no le iba a gustar como se lo veía, y que el proceso iba a ser mucho más brusco. Nos explicó que se lleva alisando el pelo desde la adolescencia y que si no se alisa con frecuencia el cabello se le cae porque “está acostumbrado a usar mucho químico”. En este sentido ha afirmado que nunca le ha gustado su pelo natural, que es “apretado”, y aunque no recuerda ningún comentario concreto sobre éste que le haya marcado, cuando le preguntamos por qué no le gusta nos responde: “porque nos han hecho creer que no es bonito nuestro pelo”.

En ese “nos han hecho creer” entendemos que se engloba por ejemplo el que no pudiese ir nunca al colegio con su cabello suelto o que nunca en las series que veía la protagonista tuviese el cabello “apretado”, y es que si analizamos las producciones audiovisuales o publicitarias. Hemos realizado una revisión de publicidad de productos capilares en el buscador de Google o en plataformas como Pinterest, utilizada para coleccionar imágenes por temáticas, para comprobar que lo que aparece en primera instancia son imágenes de mujeres blancas de cabello lacio y largo, reforzando esta idea de belleza hegemónica, o más propiamente la “feminidad hegemónica” que menciona Natalia Santiesteban (2017). La publicidad capilar dirigida a las mujeres con cabello afro, promociona mayoritariamente productos en dos vías: cremas de alisar, cremas de tratamiento, champús, acondicionadores y cremas de peinar para “domar” el cabello alaciándolo despojarlo de lo tosco, rudo, rebelde y duro, considerado nada atractivo; mientras que por otra parte existen productos con las mismas denominaciones anteriores, además de geles y gelatinas para “sacarle el máximo provecho” al cabello afro o rizado natural, repotenciando los rizos. Desde cualquier punto de vista, la conclusión a la nos induce este tipo de publicidad es que el cabello afro necesita ser tratado, que no se puede

mostrar naturalmente porque es antiestético, contribuyendo a reforzar el estereotipo de “cabello malo”, con el que muchas mujeres afrodescendientes han crecido. Como señala Hall (2010; citado en Simarra-Obeso, 2021: 430):

“La estereotipación es, en otras palabras, parte del mantenimiento del orden social y simbólico. Establece una frontera simbólica entre lo «normal» y lo «desviante», lo «normal» y lo «patológico», lo «aceptable» y lo «inaceptable», lo que «pertenece» y lo que no pertenece o lo que es «Otro», entre «internos» y «externos», «nosotros y ellos»”.

Esmeraldas, la capital provincial ha desarrollado en las últimas dos décadas un fortalecimiento de la identidad étnica por varios procesos, entre ellos contar con el primer alcalde negro en el año 2000, el impulso de la etnoeducación, la creación de varios movimientos sociales defensores de los derechos del pueblo afro esmeraldeño e incluso, puede mencionarse la proclamación a partir de 2015 del Decenio Internacional para los afrodescendientes. Todo lo mencionado se traduce en un empoderamiento en términos generales, pero en particular de las mujeres.

Retomando el tema del cabello, los centros estéticos, ya no sólo ofrecen el alisado o alaciado, sino tratamientos para mantener el cabello “más manejable”, sin someterlo a ningún tratamiento químico agresivo. Un hecho destacado es que, en la actualidad, hay muchos centros estéticos administrados por mujeres negras que atienden a mujeres negras, algo que años atrás era inusual. Fuera del ámbito de la belleza, son evidentes los cambios, y en Esmeraldas ya se ve algún cartel publicitario de empresas locales con mujeres negras. También la Reina de Ecuador 2022 ha sido Nayelhy González, una esmeraldeña que se ha presentado al concurso de belleza con cabello afro. Y es que “las estrategias creadas por las mujeres negras para amoldarse a las demandas de las sociedades actuales son variadas” (Benítez, 2018: 82).

Unos avances que se están dando en los últimos tiempos, pero que no borran el rechazo que históricamente el pelo afro. Prueba de ello es que Tamara recuerda que su madre le hacía las trenzas cuando era pequeña, para ir al colegio, señala que nunca le hizo alusión a la historia de este peinado ni al pueblo afro, simplemente le decía que era una niña y la trenza era cómoda. Ella actualmente se pregunta si lleva este peinado porque le gusta o porque todavía no está preparada para salir con su cabello natural:

Al principio era para hacer más rápida la transición, pero ahora me he acostumbrado bastante, me gustan, aunque no sé si en mi interior no quiero aceptar eso de que no me gusta llevar mi cabello afro, y por eso uso las trenzas, eso como que me lo cuestiono bastante. Eso me lo estaba pensando estos días que me dijo que me iba a hacer la entrevista. Me lo pienso todavía, pero igual siento que gran parte de mí acepta las trenzas, sé que son historia, parte de mi origen. Entonces las llevo más con orgullo, no me molesta el hecho de llevar la trenza, me gusta llevarlas.

Ésta es la única afirmación que nos hace relacionada con su procedencia, tampoco Mariana que es la chica que les pone las trenzas a Tamara ha leído sobre el significado de este peinado. Es esmeraldeña, tiene 30 años y lleva desde los quince poniendo trenzas,

a Tamara le cobra veinte dólares y tarda alrededor de cinco horas en colocárselas. Le duran normalmente entre dos y tres meses y están hechas tanto con su pelo natural como sintético. Mariana nos dice que por su forma y textura son trenzas africanas, que son las que ella hace porque así se lo dijo una chica colombiana. Nos explica que ve tutoriales “sobre los descendientes de tiempos de antes, como ellas mismas se peinaban, poquitas cosas de esas, porque uno se debe empapar de las cosas que a una le gustan”.

Nos insiste en que ninguna de sus clientas se las pone por posición política, sino por vanidad o por no peinarse. No conocen que el trenzado es un arte milenario que tiene sus referentes culturales en diversos tejidos, mallas u objetos provenientes de Asia, África o América. Como nos explican las afrovenezolanas Ana Isabel Márquez e Ismenia Mercerón, afrovenezolanas en su estudio *Las trenzas de Abya Yala: Contribuciones para el fortalecimiento de la identidad cultural*:

“Desde lo simbólico, el ejercicio de este arte permite la recreación, el viaje a la ancestralidad a la búsqueda de los orígenes, puesto que mientras se trenza, la mano y la mente vuelan a lugares insospechados que se manifiestan en la obra final, en cantos inesperados y sin sentido para algunos, referentes de una cultura material e inmaterial que viaja en las raíces biológicas y culturales de quien ejerce este oficio” (Márquez y Mercerón, 2015: 93).

Mariana nos dice una frase que nos llama especialmente la atención, “no tengo la mano caliente, me dicen que tengo buena mano, me recomiendan”. Según nos explica las trenzas “ayudan a criar el pelo rápido”, y dependiendo de qué mano le va “porque esto va por manos”. En este sentido dice que hay “manos crecedoras”, así define las manos con las que hace la trenza, y añade “que las manos demasiado calientes al tomar el cabello desde la raíz lo calientan, entonces le pasma el pelo, y no cría”.

Conclusiones

Reiteramos la perspectiva viajera de la interseccionalidad a la que alude La Barbera (2016) y consideramos importante trabajar desde la Investigación Acción Participación con el objetivo de que “poner en práctica” la interculturalidad crítica y que el mundo sea un lugar más amable para vivir. Ésa es la finalidad de este trabajo, cuyas dos de sus autoras residen en Esmeraldas, donde un gran número de mujeres se ponen trenzas, y no desde una conciencia de resistencia cultural, sino a nivel práctico, “para no tener que alisarse” o porque les gusta, sobre todo en fiestas como en Carnaval es frecuente ver a muchas chicas con trenzas de colores. El hecho de ni siquiera plantearse su identidad agudiza la posición de subalternidad en la que se encuentran dentro de la sociedad. Coincidimos con Sandoval (2009), y al igual que él creemos en que es importante teorizar estrategias de resistencia para transformar las condiciones materiales de subordinación, la cuales son fundamentales en los procesos de liberación. No obstante, es destacable que cada vez más las mujeres negras o afrodescendientes tienen mayor conciencia de los efectos

perjudiciales del proceso de alisado y lo van reemplazando paulatinamente por el uso de trenzas, mayormente postizas, que, aunque su colocación supone mucho de su tiempo, este peinado les permite “olvidarse” del cabello por varios días, hasta que deban retocar rehacer dichas trenzas. El trenzado no es menos costoso que el alisado, pero sí menos dañino.

Una motivación similar a la de las mujeres esmeraldeñas tienen las conocidas como “cholas” cuencanas (mujer campesina de la ciudad de Cuenca), quienes llevan dos trenzas por herencia colonial o porque les resulta más práctico para desarrollar actividades en el campo y en el hogar. Sin embargo, como hemos explicado a través de esta investigación, el uso de la trenza en los varones de ascendencia cañari, –quienes son minoría en Cuenca, pero que representan una etnia que tiene presencia entre los ciudadanos y llama la atención–, está cargado de intencionalidad. Sin lugar a dudas se trata de un acto de “resistencia cultural”, y aunque hay quien lo apoya, socialmente este peinado no está bien visto. De ahí que quienes lo llevan se ven obligados a soportar comentarios despectivos, aunque también otros apoyan la intención de conservar la identidad cultural. Y es que a pesar de que dentro de la misma Constitución de Ecuador se acepta la diversidad y respeto a las comunidades indígenas y se establece el habla del quichua como segundo idioma nacional, aún existe resistencia del conglomerado –sobre todo mestizo, que es la mayoría de la población–, en aceptar, respetar, empatizar, y comprender la riqueza cultural de nuestro territorio.

Referencias

- Achig, D. (2019). “Cosmovisión Andina: categorías y principios”. *Revista de la facultad de ciencias médicas*. Universidad de Cuenca. Vol. 37, N° 3, 5-8. <https://doi.org/10.18537/RFCM.37.01.01>
- Aguilera R. y Jalón, A. (2018). “Reforestación con especies forestales nativas para la conservación y protección de los recursos hídricos, provincia de Esmeraldas, Ecuador”. *DELOS: Desarrollo Local Sostenible*. Vol. 11, N° 32. Recuperado de: <https://www.eumed.net/rev/delos/32/roberto.html>
- Bassi, J. E. (2014). “Hacer una historia de vida: decisiones clave durante el proceso de investigación.” *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*. Vol. 14, N° 3, 129-170. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1315>
- Bajtín, M. (1979). *La estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Benítez, K. V. (2018). Gestionando la identidad: el cabello como capital/ Managing Identity: hair as capital. *Revista Brasileira Do Caribe*, Vol. 19, N° 36, pp. 73-84. Recuperado de: <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rbrascaribe/article/view/1004>
- Bolívar, A. (2002). Metodología de la investigación biográfico-narrativa: recogida y análisis de datos. *Dimensões epistemológicas e metodológicas da investigação (auto) biográfica*, 2, pp. 79-109.

- Bolívar A. (2016). Las historias de vida y construcción de identidades profesionales. En libro de María Helena Abrahão, Lourdes Frison, Christianny Barreiro(org.), *A Nova Aventura (Auto)Biográfica*. Tomo I. Porto Alegre: Edipucrs, pp. 251-287.
- Bertaux, D. y Bertaux Wiame, I. (1993). La perspectiva biográfica: validez metodológica y potencialidades. La historia oral: métodos y experiencias. En libro de José Miguel Marinas y Cristina Santamarina (col.), *La historia oral: métodos y experiencias*. Madrid: Debate, pp. 149-171.
- Bruner, J. (1991). The narrative construction of reality. *Critical Inquiry*, 18, 1-21. <https://doi.org/10.1086/448619>
- Cadena, T. A. (2021). Alteridad indígena en América: cabello largo masculino y ausencia de vello. Entre la raza y género. *Revista PUCE*.
- Carizosa, M. y Ortega, L. (2015). *Foto-reportaje de la importancia identitaria del uso de la trenza en los adolescentes del colegio Jacinto Collahuazo de la ciudad de Otavalo*. Universidad Politécnica Salesiana sede Quito. Tesis de Licenciatura.
- Del Ecuador, A. C. (2008). Constitución de la República del Ecuador. Quito: Tribunal Constitucional del Ecuador. Registro oficial N°. 449, 79-93. Recuperado de: http://bivicce.corteconstitucional.gob.ec/site/image/common/libros/constituciones/Constitucion_2008_reformas.pdf
- Ferrarotti, F. (2007). Las historias de vida como método. *Convergencia*, Vol. 14, n° 44, 15-40.
- Geertz, C. (1994): *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
- Gadamer, H. G. (1996). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- Guamán Encalada, W. X. (2021). *La soberanía cañari: un abordaje intercultural crítico para descolonizar el conocimiento runa, en la comunidad Pichacay*. Cuenca: Universidad de Cuenca. Tesis de maestría. Recuperado de: <http://dspace.ucuenca.edu.ec/bitstream/123456789/35486/1/Trabajo%20de%20Titulacion.pdf>
- Krainer, A. (2019). Interculturalidad y su aporte para los proyectos de desarrollo. En libro de Galo Ramón Valarezo (Coord.) *Territorio, identidad e interculturalidad*. Quito: Ediciones Abya-Yala, pp. 25-46.
- La Barbera, M. C. (2016). “Interseccionalidad, un “concepto viajero”: orígenes, desarrollo e implementación en la Unión Europea”. *Revista Interdisciplina*, Vol. 4, N° 8, 105-122. <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2016.8.54971>
- Maiguashca, J. (2012). La incorporación del cacao ecuatoriano al mercado mundial entre 1840 y 1925, según los informes consular. *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, N° 35, 67-97. <https://doi.org/10.29078/rp.v1i35.49>
- Márquez, A. I. y Mercerón, I. (2015). Las trenzas de Abya Yala: Contribuciones para el fortalecimiento de la identidad cultural. En: *El Caribe que nos une. II Congreso Internacional de Saberes Africanos, Caribeño y de la Diáspora*. Ediciones del Centro de Saberes Africanos, Americanos y Caribeños. Caracas-Venezuela, pp. 92-161

- Mignolo, W. y Vázquez, R. (2015). Aesthesis decolonial: heridas coloniales/sanaciones decoloniales. En libro de Pedro Pablo Gómez (ed. Acad.), *Trayectorias de Re-existencia: Ensayos en Torno a la Colonialidad/decolonialidad del Saber, el Sentir y el Creer*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José Caldas, pp. 123-136.
- Naula, P. (9, febrero, 2019). “El cabello largo nos identifica como indígenas”. *Diario El Tiempo*. Cuenca. Recuperado de: <https://argentina.indymedia.org/2019/02/09/el-cabello-largo-nos-identifica-como-indigenas/>
- Orozco, M. (2022). “Estas son las provincias con menor y mayor pobreza del país”. *Primicias*. Recuperado de: <https://www.primicias.ec/noticias/economia/amazonia-provincias-pobreza-empleo-ecuador/>
- Sánchez Narváez, E. J. (2023). *Desarrollo de la competencia de interculturalidad a través del cuento como recurso didáctico en niños de segundo grado de la Unidad Educativa Imantag*. 2023. Universidad Técnica del Norte. Tesis de Maestría.
- Sandoval, L. A. (2009). “La identidad nacional en tiempos de globalización”. *Revista Electrónica Educare*, Vol. 13, N° 2, 7-16. <https://doi.org/10.15359/ree.13-2.1>
- Santiesteban, N. (2017). *El color del espejo: narrativas de vida de mujeres negras en Bogotá*. Cali: Universidad Icesi.
- Simarra-Obeso, R. (2021). Y con mi pelito apretao: una ex-periencia de racismo escolar desde los lenguajes y las percepciones referidas al cabello y a la estética afro. *Nodos y Nudos*, Vo. 7, N° 50, 133-146. <https://doi.org/10.17227/nyn.vol7.num50-12620>
- Suárez, C. (2019). Cuenca, patrimonio de la humanidad: un proyecto de ciudad para la vida y las culturas. *Revista Artesanías de América*, N° 77, 14-21. Recuperado de: <http://documentacion.cidap.gob.ec:8080/bitstream/cidap/1934/1/Cuenca%20Patrimonio%20de%20la%20Humanidad%20Cecilia%20Su%C3%A1rez.pdf>
- Vélez K. (2008) Trayectoria de la educación intercultural en Ecuador. *Revista Educación y Pedagogía*, N° 52, 103-112.
- Villanueva, Facundo E. (2019). Racismo e interseccionalidad. Introducción teórica para una mejor comprensión de la exclusión. *Viator. Revista científica de comunicación desde los bordes*, N° 5, 102-123.
- Walsh, K. (2009). *Interculturalidad, estado, sociedad luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Abya Yala.
- Walsh, K. (2014). ¿Interculturalidad? Fantasmas, fantasías y funcionalismos. *Nuestra América*, Vol. 2, N° 4, 17-30.

La internacionalización a contrapelo: una etnografía y dos estudiantes vargastorrinos en Jaén, España

Internationalization Against the Grain: An Ethnography of Two Vargastorrino Students in Jaén, Spain

Hugo Bone Guano

Universidad Técnica «Luis Vargas
Torres» de Esmeraldas, Ecuador
hugo.bone@utelvt.edu.ec
<https://orcid.org/0000-0003-3700-8842>

Recibido: 02/04/2024
Revisado: 24/06/2024
Aceptado: 14/08/2024
Publicado: 30/09/2024

Arturo Toala Quimis

Universidad Técnica «Luis Vargas
Torres» de Esmeraldas, Ecuador
arturo.toala@utlvt.edu.ec
<https://orcid.org/0000-0003-4295-0672>

Sugerencias para citar este artículo:

Bone Guano, Hugo y Toala Quimis, Arturo
(2024). «La internacionalización a contrapelo: una
etnografía y dos estudiantes vargastorrinos en Jaén,
España», *Tercio Creciente*, extra9, (pp. 59-73),
<https://dx.doi.org/10.17561/rtc.extra9.8807>

Resumen

Este trabajo narra un encuentro un tanto peculiar entre dos estudiantes de la Universidad Técnica “Luis Vargas Torres” de Esmeraldas que desean compartir su experiencia de internacionalización, siendo el resultado de un convenio con la Universidad de Jaén, gestionado desde el Grupo Internacional de investigación ALMARGEN, al que pertenecen ambas universidades. Esta alianza ha posibilitado la presentación de dos propuestas de investigación: i) “Cuando la tijera no marca los márgenes: Greñas, universidad y realidades disidentes”. ii) “Artivismo ¿Qué es?: Libertad, sentipensamiento, y posición política con banda sonora de contrapoder”. A través de un análisis etnográfico se ha realizado un recorrido por las etapas de este proceso de internacionalización desde sus inicios con la elaboración de las propuestas, como el desarrollo de las mismas y los resultados obtenidos de ellas durante y después de su ejecución. Asimismo, se comparte los sentipensares, enfoques y expectativas del estudiantado vargastorrino.

Palabras clave: internacionalización, convenio universitario, artivismo, cabello.

Abstract

This work narrates a somewhat peculiar meeting between two students from the “Luis Vargas Torres” Technical University of Esmeraldas who wish to share their experience of internationalization, being the result of an agreement with the University of Jaén, managed by the International Research Group ALMARGEN, to which both universities belong. This alliance has made it possible to present two research proposals: i) “When the scissors do not mark the margins: Greñas, university and dissident realities.” ii) “Artivism, what is it?: Freedom, sentiment, and political position with a soundtrack of counterpower.” Through an ethnographic analysis, a journey has been made through the stages of this internationalization process from its beginnings with the preparation of the proposals, as well as their development and the results obtained from them during and after their execution. Likewise, the feelings, approaches and expectations of the Vargastorrino students are shared.

Keywords: Internationalization, University Agreement, Artivism, Hair.

Introducción

La internacionalización no es una opción, debe ser una parte fundamental de la Universidad. Este trabajo desea transmitir el sentipensamiento de dos estudiantes de la Universidad Técnica “Luis Vargas Torres” de Esmeraldas¹ (UTLVTE), que atraviesan la internacionalización desde de una estrecha relación académica y de cooperación con la Universidad de Jaén (UJA).

Somos conscientes de que la internacionalización integra diversos componentes como “la movilidad internacional, aprendizaje a través de la vida, equivalencia de títulos, becas, grados conjuntos, programas integrados de estudio, formación e investigación, itinerarios de aprendizajes flexibles, investigación + desarrollo + innovación (I+D+I)” (Barreto, 2021). Sin embargo, en la UTLVTE la compone – hasta el momento – una posición política de enunciación desde la periferia, que intenta provocar la conciencia internacional a partir de la movilidad estudiantil y el trabajo constante del grupo de investigación “Almargen”.

Es así que, desde la posición política, buscamos que la internacionalización de la universidad esmeraldeña encuentre “como base las políticas institucionales para el impulso de las funciones de enseñanza, investigación y vinculación con el entorno, como un conjunto”. (Barreto, 2021). Desde nuestra experiencia en Jaén-España (2023), seguimos generando herramientas para pensar-nos la internacionalización desde nuestros códigos, con la intención de seguir abriendo “la grieta necesaria para (re)plantear nuevas alternativas de formación, de práctica profesional y de intercomunicación epistemológica” (Amador et al., 2023).

1 Esmeraldas está situada en el noroeste de Ecuador.

De esta manera, dos estudiantes de la única universidad pública de Esmeraldas, decidimos entrevistarnos para saber qué sentipensaba el otro sobre la cooperación entre la UTLVTE y la UJA. Teniendo presente todas las contradicciones, el trabajo conjunto, la ruta burocrática, la (in)experiencia y la voluntad política de la Universidad.

¿Quiénes son estos dos estudiantes? Arturo, es un estudiante de Ingeniería Eléctrica con alma de Ciencias Sociales, comprometido con la Academia desde su realidad líquida. Y Hugo, es un estudiante de Trabajo Social que busca incomodar siempre en lo que puede... Nos encontramos a través de un grupo de investigación que está conformado por muchas y muchos desobedientes, y compartimos herramientas a través de un proceso de internacionalización. Este proceso nos permitió conocer la realidad de nuestra universidad –ausencia de espacios de cooperación internacional – Asimismo, permitió observar a las instituciones académicas desde realidades disidentes, componiendo e imaginando cuerpos libres en territorios colonizados, racializados, empobrecidos y vulnerabilizados. Juntos, compartimos espacio y actividades en una universidad periférica, UTLVTE, que “supone tener menos presupuesto y prestigio que otras, tener más estudiantes y sobre todo presentar una «indefensión determinista» hacia la educación como destino” (Aguar; Abeledo y Guano, 2021), y a la vez, en Esmeraldas, una ciudad vista como un yacimiento resultando ser una realidad estructural. Empleando metodologías de acción-creación como marco, pero acompañada por la etnografía como caja de herramientas (Del Olmo y Osuna, 2014), que añadirá sutilidades al análisis, en la que es imprescindible el intercambio de experiencias entre las dos instituciones, UTLVTE y UJA.

Pero si bien las actividades se enmarcan dentro de los marcos académicos no es menos importante resaltar que este tipo de actividades de cooperación interuniversitaria suponen, primero, encuentros entre diferentes profesores, saberes y maneras de hacer y, segundo, lo más importante, auténticos semilleros de vida, donde las experiencias del alumnado, con el fuerte enfrentamiento cultural, suponen una experiencia clave en la formación humana y académica (Amador et al., 2023).

¿Para qué escribimos esto? Porque es una oportunidad de un diálogo internacional y transformador. Sobre todo, “cuando la investigación duele y el campo es político”, (Abeledo, 2019). La internacionalización es una consecuencia ineludible para la UTLVTE. Es así, que la internacionalización nos invitó a salir de cierta zona de confort enfrentándonos a nuevos desafíos y “adversidades” de algún modo. Nos alienta a la creación de modos “otros” que nos permitan conocer diferentes culturas, tradiciones, estilos académicos y de vida. Asimismo, expandimos la red de contactos y abrió el abanico para colaborar con profesionales y académicos. Estableciendo relaciones internacionales sólidas que permiten “abrir puertas” para futuras acciones.

En general, coincidimos en que la internacionalización es una experiencia transformadora – aunque puede que nada cambie excepto nosotros como parte del proceso— que no solo atraviesa lo académico o profesional, sino que permite descubrir aspectos desconocidos para la UTLVTE, enfrentar retos, imprevistos y aprender a adaptarse a diferentes situaciones y entornos “fuera de casa”.

Construcción del campo

¿Cómo se llega a construir una experiencia compartida?

Ni idea, pero intentamos “ser con el campo y relatar el humo” (Abeledo, 2019). La idea de entrevistarnos surge a través de los materiales que nos atraviesan en este intento de construcción de otra Academia Posible. Y empieza así:

Hugo: O sea, estas preguntas las haré un poco relacionadas, a ver qué sientes tú y después ver experiencias anteriores mías. ¿Cómo viviste todo el trámite previo al viaje?

Arturo: Pues... ¿cómo lo viví?, es que, de vivirlo, pues ya tocó vivirlo, pero fue un poco tedioso porque primero... el tiempo que hubo ¿no? Porque tuvimos como aproximadamente 2 meses nada más para el trámite de la Visa y el pasaporte, y justo habíamos salido de clases, entonces, no frecuentaba mucho a la universidad personalmente, y no tener el dinero para hacer los trámites, pues, yo me decía ¡mierda! Va a llegar el tiempo en el que no voy a poder sacar el pasaporte y ya va a llegar marzo, no podré sacar la Visa, me la van a negar y no voy a poder ir, entonces fue esa preocupación, ¿no? Y eso... De ahí, pues afortunadamente se dio ágil todo. Pero siempre hubo esa preocupación de que la Visa no llegue al tiempo correcto o que me la vayan a negar.

Hugo: Pero esa incertidumbre, si te llegaba el pasaporte y no te daban la Visa. ¿Qué pensamiento tenías al respecto?

Arturo: De que era una ***** porque fue muy corto el tiempo de preparación antes de, ¿me entiendes? Entonces, esa incertidumbre fue lo más *****, ¿no? porque si hubiese habido el tiempo, o sea, apropiado, adecuado de antelación, ¡que será unos 3 meses, 4 meses! o sea, porque nosotros nos enteramos y nos confirmaron el viaje en diciembre.

Hugo: Sí y no. No puedes antes de 90 días solicitar la Visa.

Arturo: Ah, imagínate entonces. Nos tocó solicitar una especial, y había un hombre ahí “extremo”, algo así, por ejemplo. Urgencia, visa de urgencia ya, pues entonces es que la plataforma no iba ya, entonces todo eso generaba incertidumbre. ¿Cómo fue tu organización previa al viaje a Jaén? ¿Desde la universidad qué pensabas, cómo creías que iba a ser, creaste expectativas? ¿Se cumplieron esas expectativas durante la estancia?

Hugo: Iba con mucha ilusión, sí, porque era la tercera ocasión. Ya conocía gente donde iba a estar, la gente que vive allá ya me había contactado o ya sabían que iba. Entonces, como ya había cierta red, el saber que tú no ibas solo a un sitio desconocido, sino que ya había gente en ese sitio... me hacía estar tranquilo.

Arturo: eso me pasó a mí también fue, como ya tenía Olga y Alfonso, de que vinieron previamente, fue como que: “bueno, allá nos vemos, ellos nos van a guiar un poco. No había esa preocupación”

Hugo: A mí lo que me preocupaba más en esa organización era que había tantos planes en tan poco tiempo. Sí, tanto académicos como fuera de lo académico,

entonces decía primero verme con Anta, verme con no sé quién, de aquí subir para acá, organizar las jornadas, preparar esto, o sea ¡wow! No sé, tan poco tiempo, pero me sentía, no sé alegre, contento, ilusionado de ir por tercera ocasión, decía ¡wow! ya tengo una red, sin darme cuenta, ya tengo amigos del otro lado del charco. De ahí todo el tema de la organización interna de la universidad. Muy bien, o sea, me gustó porque, bueno, el tema del acompañamiento de las compañeras bien. Por otro lado, o sea grabar un vídeo, eso no me gustó, el tema de la difusión para comunicar y visibilizar un poco lo que está haciendo la Vargas. O sea, sé que es necesario, pero a mí no me gusta, aunque tengo un podcast de por medio, pero por mí, cuando estoy frente a la Cámara no me salen las ideas.

Arturo: Ya entiendo por qué en “MiCagada” no hablas. [risas]

Hugo: Una vez que estuviste allá, aunque yo sé que es comparar, pero no quiero que compares, sino que quisiera ver ¿qué diferencias o qué sensaciones tuviste con relación a la organización académica de allá con la de acá?

Arturo: Mi aula está ahora en FACSOS², yo me siento fuera y escucho las conversaciones de las personas estudiantes de ahí y son temas muy banales, y comparado con los de allá, los temas eran diferentes, los estudiantes concentrados, los chicos participativos, y tenía bases conocidas sobre el racismo, feminismo... Los de maestría me dejaron mucho qué desear, será porque era un poco pesada la jornada, pero de ellos no siento tanta diferencia con los de la Vargas, solo que acá no tenemos aires acondicionados, no tenemos un buen ambiente para estar concentrados, hay cierta diferencia en eso, más en infraestructura.

Hugo: ¿Y la relación con los profes?

Arturo: También es diferente, allá es como más ‘simétrica’, allá a los profes hasta se tutean y acá es de “usted”, o allá se dicen por su nombre y no Doctor, Magister, Ingeniero, eso es una diferencia muy significativa. ¿Cuál fue tu impresión general de la infraestructura y los recursos disponibles en la Universidad de Jaén en comparación con nuestra universidad en Esmeraldas?

Hugo: Pues nada, o sea a mí me pareció todo de juguete, todo bien puesto, bien organizado, o sea parecía un mundo donde está muy bien colocado todo, entonces dices, “en la Vargas es un desastre todo, algo por aquí está dañado” y lo puedes ver desde la organización de los edificios del campus, hasta la construcción de cosas. El tema dentro de las clases que estuvimos era diferente, había un montón de recursos, micro para cada estudiante, proyector en cada clase. Hay una diferencia abismal. Y yo digo, si esa estructura más la creatividad y conocimiento que tenemos en la Vargas, en Esmeraldas, le daríamos tres vueltas a la gente. ¿Qué destacarías de tu experiencia en Jaén?

Arturo: El conocer personas. Es lo que más destacaría porque el hecho de tener conocidos, como tú dices “del otro lado del charco” es muy importante, y más si quieres seguir con tus estudios. El hecho de tener esos contactos en otros países es lo más destacable. ¿Crees que el papel de la universidad en el apoyo logístico

y financiero para realizar este viaje fue el adecuado? ¿Crees que podría haber sido mejor? ¿De qué manera?

Hugo: Yo sé que por ejemplo el apoyo fue más de voluntad política, porque la institución conoce el trabajo que se está haciendo, pero creo que debería estar más organizado, más accesible, y tener un fondo destinado a eso, un fondo para esas situaciones, es decir si un estudiante tiene una participación en un evento académico, que pueda acceder a esos recursos, crear una línea más clara de qué hacer para que se pueda tener esos servicios y facilidad en el trámite, una orientación en el tema de todos estos procesos. Hubiera menos dudas e incertidumbre para ir.

Hugo: ¿Sientes que cambia algo en tu vida académica o personal?

Arturo: Obvio, cambia, primero, la perspectiva de la gente que te ve, porque los estudiantes dicen “uy este man se fue a España”, y te empiezan a decir ‘hostia, tío’, es lo primero que percibes, y que es externo a mí, e internamente hay un aprendizaje sustancial que se puede comparar en un antes y después, porque llegas a otro país, a otra cultura y todo eso que no hay en tu cultura provoca un choque y te genera, de cierto modo, un cambio de perspectiva.

Arturo: ¿Qué desafíos consideras que enfrentaste durante la estancia académica en Jaén y cómo los superaste?

Hugo: El primer desafío es ir allá contigo y que los dos tengamos que representar o contar todo el trabajo que hay detrás de todo un equipo, eso me tenía con miedo. Por eso no salía en las noches, no dormía, porque preparaba todo, y, aun así, pues bueno hay cosas que se te salen de las manos y que pudo haber sido mejor. Y esa sensación de tener todo en tus hombros, y yo no sé si me sentía preparado para tener todo ese peso.

Arturo: Yo también sentía eso, pero trato de no mortificarme, saber que todo estará bien, pero obvio con la planificación adecuada, pero no me mortifico.

Hugo: Tener bajo tu responsabilidad todo el trabajo de tus compañeras ¿qué te significó?

Arturo: A ti te significó un gran peso, a mí también, pero la diferencia es esa relajación a la que yo me someto, o trato de no exaltarme, de mantenerme todo calmado, yo soy de los que cuando se preocupa por algo le empieza a salir todo mal, y si sobre pienso todo me fluye mal. Como la serie esta de la Ley de Murphy, si este tipo piensa algo malo, le ocurre, y yo soy muy creyente de eso, por eso trato de llevar todo en calma, pero evidentemente sabiendo que la responsabilidad cae en mí, pero tranquilo. Ahora, ¿Qué recomendaciones daría a futuros estudiantes de la Universidad “Luis Vargas Torres” que participen en una estancia académica en otras universidades?

Hugo: Uff, no sé si soy digno de recomendar cosas, pero le diría que busquen acompañamiento en todo lo que vayan a hacer, si realizan un trabajo académico, entonces, que ese trabajo se comparta, que el trabajo esté atravesado por el hombro de otras personas, para que sea más fructífero, más potente. Porque a veces te enfrascas en una idea y pues la idea puede tener varias vueltas cuando es mirada por otras personas. Todo eso es muy bueno, que se atrevan, que, en la medida de

lo posible, sabemos los recursos que tenemos, pero que si hay la oportunidad se atrevan, y que, no sé cómo decirlo, que no va a ser fácil, que dediquen horas de sueño a ese trabajo, porque después es gratificante, todo el trabajo que te cuesta será gratificante, y por todo lo que se viene después... Por ejemplo, yo nunca había ido a un congreso, y después del primero no pensé ir a un tercero, es decir se abren puertas, y que la formación continua es necesaria. Que no solo esperen salir con un cartón, que el cartón es lo de menos, sino que lo importante es todo lo que hay detrás de los congresos, las ponencias, la investigación y las alianzas que haces, eso. Por ejemplo, yo no me pensaba qué venía después, ¿Tú te piensas qué viene después de la internacionalización? ¿Qué pensaste que iba a pasar al regreso?

Arturo: O sea, qué puede pasar, seguir con mi vida normal y ya. Pues, no he pensado nada como me va a cambiar la vida radicalmente, no pensé nunca eso yo.

Hugo: Por ejemplo, en mi primer viaje, siempre pensaba que eso me sirve como motivación.

Arturo: Ah claro, eso sí, que te motiva a seguir trabajando con la gente que estás trabajando, sí.

Hugo: Yo en cambio, pienso que es motivación para otros, o sea “este pudo ir”, y eso.

Arturo: Claro, eso también, tengo una pregunta relacionada a eso. ¿Qué impacto crees que tuvo la Universidad una vez se supo de nuestra estancia académica en Jaén?

Hugo: Creo que cambia la perspectiva, el impacto sería dentro de la comunidad, que lo ven posible, si dos estudiantes de esmeraldas, como Arturo; como Hugo, pudieron acceder y están dentro de la U, y son estudiantes y se identifican con uno, lo creen posible, para mí ese es el mayor impacto que se puede hacer, y creo que de alguna forma les hace pensar cómo accedimos a eso.

Arturo: Y cambia también esa mirada existente hacia la universidad, y dicen “dos de la Vargas se van a España y eso”

Hugo: Y yo creo eso, más es en la perspectiva de la gente.

Arturo: Que igual tiene impactos negativos.

Hugo: Eso, sí claro, porque creen que se da por favoritismo, que estás aliado a una voluntad política, pero sí, hay impactos negativos también.

Hacemos esto para hablar desde el pensamiento reflexivo, desde casa adentro como explica Juan García, se puede tomar como una auto etnografía coral, en fin. Lo que sí tenemos claro es lo jodido que puede ser contar todo el proceso de construcción de cualquier trabajo. Sobre todo, cuando partes de la idea de tomar en cuenta los límites, las posiciones, la ética, los desamores académicos, las expectativas, las relaciones previas, los recursos –materiales y simbólicos—, el reconocimiento del trabajo colectivo, las ausencias y los fracasos.

La etnografía permitió hilvanar todas las sensaciones y experiencias a contrapelo, tomando en cuenta lo que Margarita del Olmo Pintado y Carmen Osuna comentan en el Taller de investigación cualitativa (Ballesteros, 2014), que es una forma de trabajar que

tiene como objetivo buscar el sentido del comportamiento de la gente en relación con los demás. Entender por qué la gente hace lo que hace en relación con las demás personas, con las instituciones, las reglas, las fronteras, las intenciones de uno mismo y las intenciones que uno interpreta en los demás, y también en relación con las posibilidades que uno tiene de cumplir o resistirse a las expectativas de los demás.

¿Cómo se construyeron las propuestas?

Esta pregunta va acompañada con muchas dudas a priori, porque obviamente las dudas que nacen de la reflexión de por qué se coopera, con quién y cómo, incluso, qué es la cooperación universitaria y en qué medida se puede dar o si es posible, son un trasfondo que no está articulado directamente en nuestro trabajo, pero que obviamente no se ha perdido del horizonte teórico de lo que aquí presentamos. (Amador et al., 2023).

En primera instancia tuvimos que planificar y estructurar las jornadas acordes a las bases y condiciones del Programa UJA Cooperadora de la Universidad de Jaén, con la ayuda y coordinación de los compañeros jienenses obtuvimos una guía y un apoyo para poder elaborar las propuestas. En esta etapa también nos enteramos que dos compañeros de la UJA vendrían a la Vargas³ a realizar una estancia académica de investigación para recolectar información para sus Trabajos de Final de Grado (TFG).

Las acciones empezaron desde el 22 de noviembre de 2022, lo que eran rumores, de a poco, se fue tornando en una inminente realidad y que se nos avecinaría de manera pronta. El Programa UJA Cooperadora abrió sus vacantes para presentar proyectos que contarían con una financiación de hasta 2000 euros, y pues se inició el plan de elaborar dos propuestas para presentar el trabajo del grupo internacional ALMARGEN. Tuvimos aproximadamente 8 días para elaborar los documentos que permitiría postular al programa para poder recibir la financiación, eso nos puso a trabajar a tope. Trabajar el formato, seleccionar los temas, generar los títulos, coordinar los tiempos, revisar el presupuesto, y en sí todo el trámite de producción del contenido fue una tarea que, desde el punto de vista de los y las integrantes, fue ardua, pero, por ejemplo, Arturo sabía que valía la pena un poco de esfuerzo porque al fin y al cabo sentía de cierto modo que estaba viviendo un sueño: “salir del país, tan lejos, era una realidad que me parecía, en su momento, increíble”. Ya para diciembre 01, dieron la respuesta de que nuestras propuestas, junto a otras siete, fueron aceptadas por el Vicerrectorado Académico de la UJA.

La primera jornada, titulada “Cuando la tijera no marca los márgenes: Greñas, Universidad y Realidades disidentes”, consistió en varios espacios formativos que pasan desde un intercambio de experiencias, a una conferencia magistral y una mesa redonda como contextos teóricos, para finalizar con un taller donde aplicar y diseccionar los contenidos trabajados a lo largo de la sesión. Abordando los siguientes contenidos i) “Realidades disidentes en la Universidad: trabajando desde los márgenes. Este contenido pretende fomentar el espíritu crítico del estudiantado asistente a través de la reflexión de la influencia de la “micropolítica” en la Universidad mediante de un intercambio de visiones

3 Universidad Técnica “Luis Vargas Torres” de Esmeraldas

sobre el poder en las Instituciones de Educación Superior. ii) Mesa redonda conformada por dos partes –presencial y virtual –, la primera expuso un caso de antropología aplicada con el título “Un reglamento rompedor para un estudiantado desobediente”. Y la segunda parte tuvo dos propuestas, tituladas “‘Mi pelo/cabello’ a debate: cómo los medios de comunicación nos condicionan capilarmente” y “Trenzando desde Esmeraldas a Cuenca”, que fue un análisis sobre la concepción de cabello que se tiene desde los márgenes, tanto en la costa como en la sierra de Ecuador. iii) Taller “Entre pelos, peluquerías y economías. Grito soy greñas”, sostiene que el cabello/pelo es atravesado por miradas patriarcales, racistas y coloniales, que conllevan a muchas interseccionalidades de opresión.

La segunda jornada, titulada “Artivismo ¿Qué es?: Libertad, Sentipensamiento, y Posición Política con banda sonora de contrapoder”, giró en torno a cómo el arte ayudó al estudiantado vargastorrino y a externos a él, como el compañero Javier Calle, a expresar las problemáticas que surgen en su contexto, en su realidad a través de la música, la poesía y la fotografía. Tuvo un taller/conversatorio con Pedro Ernesto Moreno García que nos compartió sus vivencias dentro de Ecuador buscando sonidos que le hacían repensar el arte musical existente en Hispanoamérica su tema fue “Estudio experiencial para una producción artística: las iniciativas de movilidad en cooperación de la Universidad de Jaén” con el que se brindó una oportunidad de conocer y comprender los aprendizajes que implica la emic-movilidad. Esta jornada buscaba repensar y contar – a través de lenguajes artivistas – cómo el poder ejercido a través de violencia física y muerte es ahora una realidad en Esmeraldas. La conferencia magistral estuvo a cargo de Guadalupe Gómez Abeledo y logró hacer un recorrido por las actividades de cooperación y cómo las experiencias artísticas han sido coadyuvantes para crear un espacio interdisciplinar y comprometido como ALMARGEN. Que, aunque constituido en 2021 ya puede realizar este collage artivista. También se presentó el taller denominado Tremolina: Ruidos Necesario de Voces Bajas que tuvo a la música como eje central, y el rap poesía el gran protagonista. Este estilo musical resultó muy útil porque permite trabajar el texto y el lenguaje a través del sonido musical, por lo que pretenden que se trate de una actividad fundamentalmente participativa. Con metodología participativa se buscaba a través del taller que el estudiantado presente sea parte de la propuesta y que la ruptura de la cuarta pared sea constructora de nuevos contenidos. La salsa también tuvo su espacio, este lenguaje musical es también artivismo cuando el estudiantado se apropia de ella y genera un mensaje. En el origen remoto de Esmeraldas, las canciones son la memoria. En el caso de “la culpa es tuya” del compañero vargastorrino Diego Chere (Diego Salsa, su nombre artístico), la salsa arrancaba desde una experiencia de y en la calle para explicar por qué las víctimas de la violencia en Esmeraldas son jóvenes negros. Desde cuando creían que era el principio hasta el momento actual en el que los narcoentierros paralizan la ciudad y cierran la universidad. La jornada transcurrió de manera óptima en el formato presencial, pero tuvo tus complicaciones con la tecnología (transmisión de audio a través de Meet), ya que no se previeron algunos de los posibles fallos. Fue una jornada de aprendizaje bilateral ya que existieron críticas constructivas de parte del estudiantado del Máster de Artes hacia nuestras propuestas artísticas y ellos conocieron un poco de la realidad y el trabajo que se realiza al otro lado del Atlántico.

La metodología para la construcción de cada uno de los contenidos fue la acción participativa, guiando cada una de las propuestas, desde el estudio de sus vivencias hasta el papel central que desempeñó cada una de las personas y agentes involucrados (Dirección de Bienestar Universitario y el Rector de la UTLVTE, la Facultad de Trabajo Social de la UJA, entre otros de manera bilateral). Buscando una visión más amplia y detallada de lo que fue todo este proceso de internacionalización a través de la movilidad estudiantil, que permitió transportar una mecha de la UTLVTE a otro continente. A través de la colaboración estrecha y la toma de decisiones compartidas se generó un impacto significativo y sostenible en el contexto de esta investigación, demostrando así su compromiso con la construcción conjunta de conocimiento y el cambio social.

Resultados y discusión

Las ideas con matices y complejidades que se traducen en Almargen fueron, fue o es el motor para que el estudiantado “vargastorrino” llegara al otro lado del “charco”. Todo el trabajo de las dos jornadas en Jaén fue construido por diversas voluntades y trenzadas desde cuatro ejes: Poder, Pelo, Antirracismo y Feminismo. Reconociéndose como grupo desobediente. Rompiendo las normas han logrado que su mensaje sea escuchado no solo en Ecuador, sino que a nivel de Latinoamérica y ahora de España. A través de dos estudiantes han plasmado la posición política de todo un grupo de investigación. Entablando una conversación global movilizadora con la intención de deconstruir la visión epistémica del Sur.

De esta manera, decidimos que las palabras de la activista Rosa Park “estamos cansadas” nos representan, pero todavía más ¡La Vargas no se calla! Nos reconocemos desde la subalternidad como diría Spivak (2008), tenemos muy poco en común, ya que disfrutamos de diferente edad, formación, nacionalidad, costumbres. Sin embargo, creemos en Otra Academia Posible y formamos parte de ella. Asimismo, tenemos presente la transversalización de la mirada empática –una vez que se transversaliza una mirada empática aparecen las posibles vulnerabilizaciones y revulnerabilizaciones–. Estas iniciativas permiten visibilizar que las personas no nacen con desventajas sociales, sino que les afectan desventajas sociales.

Los resultados ya se evidencian mucho antes de iniciar el proceso de internacionalización, empiezan desde la preocupación de “me darán la visa para España”, “obtendré dinero para el pasaporte”, “lo haremos bien representando el trabajo de todo un grupo de investigación”, “me llamarán nuevamente para revisión “por sorteo” en migración.” Por todo esto, Teresa Aguado Odina (2017) nos diría que la meritocracia en nuestra sociedad no tiene en cuenta el lugar del que partimos. Nosotros –Arturo y Hugo– partimos desde Esmeraldas, ciudad del Ecuador que tiene historia de décadas de colonización interna, donde la visión del centralismo ha marcado a Esmeraldas como economía de enclave. La *negredad* es la base de la discriminación que justifica la falta de inversiones y la ausencia de servicios mínimos que humanizan la vida y la convivencia (Guano, 2019). Es por ello, que el simple hecho estar “allá”, ya se ve como un resultado. Sin embargo, si se profundiza sobre la situación en particular, duele.

Lograr la internacionalización, sobre todo cuando se la peina a contrapelo, requiere un análisis desgredado, porque atañe en cómo se operacionaliza todo aquello que se decide implementar. Trabajar a contrapelo la internacionalización en Esmeraldas, supone la ausencia de estrategia, estructura administrativa, marco normativo y procedimiento que permita la institucionalización de la internacionalización. También se trabaja a contrapelo porque las propuestas nacen desde el Sur para el Norte, desde propuestas del estudiantado de pregrado dirigido para el estudiantado de posgrado. A contrapelo cuando el Norte paga, pero no toma en cuenta las realidades del Sur, desde el trámite del visado hasta la vuelta a “casa”; a contrapelo hasta en el momento de escribir este trabajo, acompañado con sonidos de balacera⁴, coches bombas, confinamiento por inseguridad y miedo colectivo...

El proceso de internacionalización de la UTLVTE se entiende desde la búsqueda de un sitio dentro de un mapa de relaciones internacionales. Las experiencias configuran nuestros cuerpos como estudiantes investigadores, va desde el número de horas y transporte que se utiliza: taxis, buses, trenes, aviones, coches de compañeros/as y conocidos; hasta las situaciones que vivimos en los diferentes espacios que dejan huellas y muestran realidades disímiles, como el precio de unas albóndigas en la estación de tren y el costo de la noche de hotel. Incómodos momentos en migración, lideradas con preguntas como “¿Usted cada cuánto se corta el pelo?” hasta hablar en inglés presuponiendo que lo saben, o quizá suponiendo que “es imposible que un negro de Esmeraldas tome un avión” ...

Sin embargo, también se establecieron dinámicas de retroalimentación entre teoría y práctica, entre realidad y texto, entre diseños de investigación y situaciones cambiantes. Y aunque parecía “una locura”, caminar con el teléfono en la mano llegó a ser sinónimo de libertad. Asimismo, intercambiar experiencias desde el humor, la ética y el compromiso académico entre ambas instituciones de Educación superior ha permitido reforzar estas preguntas, ¿Cuándo presentamos a una persona solo desde sus méritos tenemos la intención de que las otras personas sigan siendo “otras”?⁵ ¿El interés de internacionalización siempre responde a la institución?

“Dos voces en el aula –cuando explicamos el proceso de internacionalización a través de la cooperación– que concluyen con ecos propios: «Nunca pensé que se pudiera conocer otro país sólo por estudiar», o « ¿Seguro que les interesará lo que nos interesa a nosotros?, comenzando a creer poder desde la duda. Esto ha supuesto que el estudiantado ha crecido académicamente, se ha motivado para nuevas experiencias y ha desertado de la indefensión aprendida. La continuidad en la experiencia del profesorado y el estudiantado presenta aristas nuevas. Y sobre todo la problematización de lo que supone internacionalizar a través de proyectos que imbriquen un triple eje: academia-compromiso con el territorio-crecimiento personal que ha iluminado una nueva cara más “creíble” del proceso de cooperación internacional. El triple eje de crecimiento descrito es sin duda la conclusión más rica de la experiencia»” (Amador et al., 2023).

4 Disparo de balas

5 Esta pregunta se realizó en el evento de “Los Márgenes del Racismo” celebrado en el 2022 dentro de la Universidad Técnica “Luis Vargas Torres” de Esmeraldas.

¿Qué significa la internacionalización para la Universidad Técnica “Luis Vargas Torres” de Esmeraldas? Por las razones aquí descritas, la experiencia y trabajo se justifica de nuevo a través de una estrecha relación académica y de cooperación con una universidad esmeraldeña junto con la que se está trabajando, la Universidad de Jaén. Sin embargo, esto evidencia un entorno periférico, mayoritariamente atravesado por la interseccionalidad en el estudiantado y dentro de un país con indicadores Gini y de PIB que por sí solos defienden la necesidad de acciones de sensibilización y cooperación.

Tomando nuevamente las palabras de Virginie Despentes (2019), “cuando no se tiene lo que hay que tener para chulearse, se es a menudo más creativo”. La UTLVTE es ese sitio donde la creatividad no es extraña. De esta forma, observamos la internacionalización más allá de un “acuerdo firmado” o de un “viaje a otro país”, sino que es una posibilidad para cambiar “La historia única” tal y como lo expone Adichie (2018). La internacionalización significa que las y los esmeraldeños vean la emergencia de ir más allá de la “banquita”, de sus cuartos, zaguas, de las calles, o desde la silla situada en el portal de las casas, donde en ocasiones se sueña con los ojos abiertos para tener atajos... ir más allá del poder ejercido a través de violencia física y la muerte. Pensar sobre cultura de paz y que la Universidad ayude a construir lenguajes disidentes es un objetivo sentipensado para cooperar, y abrir esas grietas donde se pueden construir estrategias que obligan a “emplear herramientas teóricas distintas a las convencionales, y demandan buscar en «otras» filosofías, saberes y cosmovisiones” (Walsh, 2014), como se citó en (Pabón, 2018).

La actividad académica “El pelo/cabello es epistemología” supuso un punto de inflexión en la UTLVTE y en la UJA, ya que ha demostrado que gracias a la cooperación internacional se pueden llevar a cabo actividades de internacionalización cambiando, además, el concepto “oficial” de la misma, entendido como “la firma de convenios”. De esta forma se ha involucrado al estudiantado, el que ha llegado a ser “artífice” de la internacionalización a través de la vía de la cooperación (Amador; y otros, 2023).

Esta experiencia ha permitido tener un diálogo epistémico para compartir trincheras creadas desde las heterotopías, “lugares que se oponen a todos los otros, que están destinados de algún modo a borrarlos, a neutralizarlos o a purificarlos. Son de alguna manera contraespacios” (Foucault, 2010). Las dos jornadas presentadas en Jaén comparten que no se puede negar que los cánones estéticos están mediados por el equipaje histórico, social y cultural encarnado; además, para las mujeres estos adquieren una connotación distinta, toda vez que en sus subjetividades se arraiga la reproducción del mito de la belleza (Ramírez, 2015). La jerarquía estética no es ni completamente distinta ni tampoco un mero reflejo de algún poder originario, se encuentra atravesada por otras jerarquías que controlan las subjetividades, el trabajo, el conocimiento, la autoridad, el creer, los cuerpos y la naturaleza.

Partiendo de la realidad descrita anteriormente, el grupo de investigación internacional ALMARGEN, propone una estética decolonial, la cual desobedece a este juego (desobediencia estética y desobediencia epistémica) que rompa con la concepción de belleza existente.

El análisis de la relación entre el cuerpo, la estética del pelo y la autonomía se hace pertinente en un contexto en el que la creación cultural, como ya plantearon Adorno y Horkheimer (1998), está condicionada por las leyes generales del capital. De ahí que consideremos necesario “des-pensar” la estética y la violencia desde un punto de vista político, “al hablar de política se entiende como un proceso de distribución y redistribución de los procesos de identidad, que nos llevan a construir lo común para la sociedad, se habla de la configuración de la división de lo sensible”(Secciones; et al, 2022). Que la Vargas haya impulsado la internacionalización desde el estudiantado es político.

Toda persona es política, pero no toda persona es consciente de que lo es, nos cuestionamos cómo lo político ayuda a construir lo común en la sociedad. Los contenidos fueron creados desde lo político, para las dos propuestas que conformaban la internacionalización tuvo puestas en escena en el aula en dos tiempos. Un primer tiempo en relación docente-estudiantado. Un segundo tiempo estudiantado-estudiantado, insistiendo en la interculturalidad porque “es el resultado de un esfuerzo que debe hacer la ciudadanía para la construcción de una sociedad justa, equitativa, igualitaria y plural” (Walsh, 2010).

¿Cómo traducir esta última experiencia de internacionalización en una práctica educativa consistente? Todo esto, partiendo que “la educación ya no podrá estar dirigida a la transmisión de conocimientos y de informaciones, sino a desarrollar la capacidad de producirlos y de utilizarlos” (Mahamud, 2009), partiendo de las necesidades de aprendizaje y cooperación del estudiantado. No obstante, teniendo en cuenta que la “interseccionalidad es viajera” (La Barbera, 2016) y la opresión es sufrida por cualquier persona que no cumpla con los mandatos del sistema, por lo que no solo se es discriminado por tener un color de piel determinado, sino por muchos más factores como la edad, la religión o la nacionalidad.

Este trabajo de internacionalización permitió comprender la necesidad de fortalecer las experiencias compartidas desde una mirada colaborativa interinstitucional, que requiere las voces del “campo”, sus participaciones y sus cuerpos “otros”.

Conclusiones

En este proceso de internacionalización, la UTLVTE ha demostrado una clara voluntad de superar los desafíos que implica su origen periférico y las limitaciones que ha enfrentado. Es decir, tiene un largo camino por recorrer, pero como no hay camino, se “hace camino al andar”. A pesar de los estereotipos y prejuicios que ha enfrentado en su camino hacia la globalización, la universidad ha dado pasos significativos para abrirse al mundo y fortalecer sus lazos con instituciones educativas y centros de investigación internacionales.

La internacionalización no es un proceso sencillo ni rápido, pero la UTLVTE ha mostrado una progresión constante en la construcción de una identidad global, enriqueciendo su comunidad académica con la diversidad cultural y perspectivas internacionales. El compromiso de sus docentes, investigadores y estudiantado ha sido

fundamental para lograr avances significativos en la cooperación académica y científica con otras universidades en el extranjero.

Es crucial destacar que en la internacionalización no solo beneficia a la universidad en términos académicos y de investigación, sino que también tiene un impacto positivo en la formación de sus estudiantes y en la percepción externa de la sociedad. La exposición a diferentes culturas, idiomas y metodologías de estudio enriquece la experiencia educativa, preparándolos para enfrentar los desafíos de un mundo cada vez más globalizado. Es necesario mantener un enfoque estratégico y seguir construyendo alianzas internacionales sólidas para consolidar su presencia en el ámbito global. A través del intercambio de conocimiento y la colaboración con instituciones internacionales de renombre, la UTLVTE puede aumentar su visibilidad en la comunidad académica y contribuir significativamente a la solución de problemas globales.

En fin, La internacionalización desde la educación y desde “El Sur” – desde Esmeraldas, desde la Vargas –, tiene un valor por sí misma, independientemente del impacto que produzca en la sociedad.

Referencias

- Abeledo, G. G. (2019). *Una autoetnografía del racismo en la Academia de Ecuador* (Doctoral dissertation, UNED. Universidad Nacional de Educación a Distancia).
- Adichie, C. N. (2018). *El peligro de la historia única*. Random House.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1998). *Max Horkheimer*. Amorrorrtu.
- Aguar, E. P.; Abeledo, G. G. y Guano, H. R. B. (2021). “Investigación educativa en/con/ sobre feminismo negro esmeraldeño”. *La vagina como tropo. Revista Izquierdas*, (50), 50.
- Amador-Rodríguez, B.; Gómez-Abeledo, G.; Anta-Félez, J. L. y Sánchez-Miranda, M. C. (2023). Cooperación, entre pelo y (anti) racismo. *Revista de Fomento Social*, 31-43. <https://doi.org/10.32418/rfs.2023.305.5247>
- Cuadrado Barreto, G. C. . (Ed.). (2021). *La internacionalización de la universidad: Una mirada desde la perspectiva institucional*. Unidad de Producción y Difusión Científica y Académica. <https://doi.org/10.32645/9789942914781>
- Ballesteros Velázquez. Belén (ed.). (2014). *Taller de investigación cualitativa*. UNED.
- Despentes, V. (2019). *Teoría king kong*. L’Altra editorial.
- Foucault, M. (2010). *El cuerpo utópico: Las heterotopías*. Ediciones Nueva Visión.
- Guano, H. R. B. (2019). El pensar-se de la población negra y el problema del agua en esmeraldas-Ecuador. *Antropología Experimental*, (19).
- Kohan, W. (2007). *Infancia, política y pensamiento*. Del Estante Editorial.
- La Barbera, M.C.; Cruells López, M. (Coords.) (2016). *Igualdad de género y no discriminación en España: evolución, problemas y perspectivas*. CEPC.

- Pabón, J. E. (2018). Antonio Preciado: Entre la Ciudad Letrada y las memorias ancestrales. *Calle 14 revista de investigación en el campo del arte*, 13(23), 210-223. <https://doi.org/10.14483/21450706.13001>
- Ramírez, R. (2015). Fundamentos para hacer investigación sobre la estética del pelo. En D. I. Munévar (Ed.), *Entre experiencias investigativas itinerantes* (pp. 179-202). Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Medicina.
- Spivak, G. (2008). Especulaciones dispersas sobre el subalterno y lo popular. *Prosopopeya: Revista de crítica contemporánea*, 6, 11-28.
- Odina, T. A., & Benito, P. M. (2017). *Educación intercultural*. Editorial UNED.
- Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. *Construyendo interculturalidad crítica*, 75(96), 167-181.

Un enfoque epistémico sobre el pelo como elemento interseccional de significación

An Epistemic Approach to Hair as an Intersectional Element of Significance

José-Luis Anta Félez

Universidad de Jaén, España

jlanta@ujaen.es

<http://orcid.org/0000-0001-7063-5288>

Recibido: 02/04/2024

Revisado: 24/06/2024

Aceptado: 24/06/2024

Publicado: 30/09/2024

Ana María Cueto-Jiménez

Universidad de Jaén, España

amcj0005@red.ujaen.es

<https://orcid.org/0009-0006-6448-6654>

Sugerencias para citar este artículo:

María del Carmen Sánchez-Miranda

Universidad de Jaén, España

mmiranda@ujaen.es

<https://orcid.org/0000-0002-0330-4160>

Anta Félez, José-Luis, Cueto-Jiménez, Ana María y Sánchez-Miranda, María del Carmen (2024). «Un enfoque epistémico sobre el pelo como elemento interseccional de significación», *Tercio Creciente*, extra9, (pp. 75-97), <https://dx.doi.org/10.17561/rtc.extra9.8803>

Resumen

En este texto, a medio camino de lo teórico y de las lecturas del pelo por parte de una etnografía popular (cine, movimientos sociales, poesía, literatura y anuncios comerciales) recorreremos tres estaciones: el pelo como historia contracultural de las mujeres negras, donde existe una contraposición obvia entre normas, instituciones y formas de mostrarse; como una lingüística, donde observamos el cabello como una hermenéutica, donde todo es pura metáfora y mimesis; y, por último, como una performatividad donde se establece

una lucha que involucra la verdad, los espacios y aquello no sólo que se puede decir, sino también mostrar y tocar, a través de nuevos lenguajes e identidades del poder a través del pelo. Pero el texto, tiene otra capa, menos obvia: el juego con las ideas de cómo hacemos con la modernidad-colonialidad que nos dicen que es interesante investigar, pensar y publicitar. Nada podríamos hacer si no entendemos que la máquina del racismo, de las discriminaciones, de la homofobia, de la pobreza y la creencia en la supremacía blanca implica tantos elementos como pelos tiene la cabeza. Gritamos que desde otra academia todo es posible: reivindicada desde ALMARGEN, grupo investigador que se adentra en la simbiosis de entender y analizar el pelo/cabello como más allá de un requisito estético que marca tendencias o influencias. Atrayendo toques hegemónicos que nos hacen profundizar en la posición de las personas tanto socialmente, políticamente y epistemológicamente en contextos diversos que nos hacen u obligan a posicionarnos por seguir alimentando cánones impuestos en torno al ¿cómo hemos de lucir y percibir el pelo? Apoyándonos en una estructura “almargen” de lo estructural y que plasmamos en el presente trabajo.

Palabras clave: pelo; poder; identidad; interseccionalidad.

Abstract

In this text, halfway between the theoretical and the readings from the lens of popular ethnography (film, social movements, poetry, literature, and commercials), we traverse three stations: hair as a countercultural history of Black women, where an obvious juxtaposition exists between norms, institutions, and modes of presentation; as a linguistics, where we observe hair as a hermeneutic, where everything is pure metaphor and mimesis; and lastly, as performative, where a struggle is established involving truth, spaces, and not only what can be said but also shown and touched, through new languages and identities of power via hair. Yet, the text carries another layer, less obvious: the play with the ideas of how we deal with modernity-coloniality, which tells us what is worth investigating, thinking about, and publicizing. We could do nothing if we do not understand that the machinery of racism, discrimination, homophobia, poverty, and belief in white supremacy involve as many elements as there are hairs on our heads. We shout that from another academy, everything is possible: championed by ALMARGEN, a research group that delves into the symbiosis of understanding and analyzing hair beyond a mere aesthetic requirement that sets trends or influences. Attracting hegemonic nuances that compel us to delve deeper into the positions of individuals socially, politically, and epistemologically in diverse contexts that make us either choose or are compelled to position ourselves in order to perpetuate imposed standards about how we should appear and perceive our hair. Drawing upon an “on the margin” structure of the structural, which we elucidate in the present work.

Keywords: Hair; Power; Identity; Intersectionality.

Introducción

“When will I cherish my hair again, the way my grandmother cherished it, when fascinated by its beauty, with hands carrying centuries-old secrets of adornment and craftswomanship, she plaited it, twisted it, cornrowed it, inger-curled it, olive-oiled it, on the growing moon cut and shaped it, and wove it like ine strands of gold inlaid with semiprecious stones, coral and ivory, telling with my hair a lost-found story of the people she carried inside her?” (Caldwell’s, 1991: 365).

They don’t understand
What it means to me
Where we chose to go
Where we’ve been to know (Solange, Don’t Touch My Hair, 2016)

Aunque no serán pocos los que dirán que el pelo es sólo pelo y que a lo más es un asunto personal, la verdad es que es un asunto social y un constructo cultural de primer orden, podría decirse que este trabajo recorre una topografía corporal que va de las quinesias, donde el alisado, las extensiones y las historias se entrecruzan, hasta la háptica, donde se puede llegar a una verdadera ciencia (política) de que es tocar, determinando hasta donde las fuerzas físicas son sólo parte de lo individual o un constructo social que marca las formas de propiedad y subjetivación.

Para empezar, proponemos ver cómo en su texto autobiográfico, sincero y rotundo, ... *si las chicas negras tuvieran el pelo largo*, Hlonipha Mokoena (2017) se plantea las luchas, representaciones e imágenes, así como muchas de las preguntas, que se pueden dan en torno al pelo de las mujeres negras y que de alguna manera se centra en la idea, muy colonial, del cabello afro. Para hacer esto Mokoena se centra en un profundo diálogo con el clásico de Cheikh Anta Diop, *El origen africano de la civilización: mito o realidad*, el cual había sentenciado que “todo el aspecto del mundo cambiaría si las niñas negras tuvieran el pelo largo [y liso]” (Diop, 1974: 39). Es obvio que se trata de una enorme exageración por parte de Diop, el asunto es mucho más complejo que la distinción entre un pelo liso o rizado, pero centra bien la idea de que el pelo es un importante elemento para comprender la interseccionalidad que se da entre el proceso de construcción de una identidad y, a su vez, los múltiples elementos que sirven para generar estereotipos, formas de discriminación y sistemas de clasificación y adscripción. Como aquí intentaremos mostrar múltiples mujeres negras, y no pocas blancas, han reflexionado sobre el pelo negro desde posiciones que van desde el construccionismo más radical a las miradas más ontológicas y naturistas, pasando por las luchas políticas o el dialogo con

otros feminismos, devenires migrantes y economías del cuerpo. La idea es que el pelo sí importa, consecuentemente es bueno para pensar y, por qué no, es una buena excusa para luchar.

Pero este trabajo no parte sólo de ahí, en su caso esto, como todo el resto de este trabajo, es sólo una reflexión a contrapelo de qué lugar ocupan las cosas en el mundo. Este texto está escrito por dos mujeres y un hombre no binario, todas blancas, occidentales, de mediana edad, de clase media y académicas, más obsesionadas por generar problemas que por observar los que existen. Obvio que no existe justificación posible. Las luchas de las mujeres negras por sus derechos y el reconocimiento de su diversidad, biológica y cultural, tiene una dimensión moral y política que no puede ser, de ningún modo, reducida a lo que unas académicas pueden decir desde el otro lado del mundo. La intención, por lo tanto, tiene que ser otra: entender los mecanismos biopolíticos que subyacen a los discursos de los sujetos en torno a su cuerpo y las construcciones de identidades, subjetividades y relaciones de poder que les explican y centran. Y esa lucha si es la de todas, generar un cuerpo político de reflexiones críticas sobre los procesos de construcción de la diferencia, lo que nos permita acceder a la ruptura de sus respectivas formas de clasificación y adscripción moral. Obvio que el pelo es un tema colonial, en constante revisión según la forma de la colonia se hace más o menos sofisticada, que impone un orden a múltiples niveles, visuales y normativos a la vez y que requiere una mirada interseccional para entender sus múltiples “capas”.

Metodología

Profundizando en las variables del pelo afro, sus características, tipos y cómo éstos afectan y posicionan en la sociedad. No dejando los problemas de discriminación, racismo e incomprensión que determinan el lugar y contexto de las personas con pelo afro, si lo dejaban crecer libre y suelto. Las tendencias obligan a la mujer negra a sufrir la necesidad de lacia su cabello a base de sufrimiento para recrear la imagen impuesta hace que detrás esconda dolor e impotencia ante una sociedad exigente de apariencias que engloban quien tu eres sin importarle qué tú quieres o sientes. Esto es lo que lleva a investigar y relativizar con objetividad que hay algo más fuerte que merece la pena detenerse e indagar “El cabello/pelo es epistemología” (José Luis Anta, comunicación personal, 25 de octubre de 2021). Según Desirée Bela-Lobedde (2018) en su libro “Ser negra en España” nos introduce en la verdad de un sistema racista que te enmarca ya en un lugar predispuesto por el color de tu piel y en el que tienes que continuamente responder a la pregunta ¿de dónde eres?: “El cabello es un hilo conductor en una historia de raza, racismo y empoderamiento. El cabello es política encarnada” (Lucía Asué Mbomío Rubio “Las que se atrevieron”, del prólogo del libro “Ser negra en España”).

Por otro lado, abordaremos sobre procesos de moda y belleza, que han comenzado a mostrar una mayor diversidad en sus campañas y pasarelas, destacando la belleza del cabello afro en toda su gloria; el cambio hacia la celebración y aceptación del cabello afro no solo se trata de apariencia física, sino también de empoderamiento y autoexpresión.

Para muchas personas, cambiar su estilo de cabello es una forma de afirmar su identidad y expresar su individualidad. Al abrazar y amar su cabello natural, las personas africanas y afrodescendientes están rompiendo con las normas dominantes y tomando el control de su propia narrativa. Nuestra metodología se basa precisamente en explorar la política y la cultura que existe detrás del cabello afro para acabar con la estigmatización y colonización nos hace investigar y adentrarnos que no solo los modelos occidentales hacen mella en los países de origen, sino que mujeres y hombres que nacen en países occidentales son discriminados por etnia, color y apariencia capilar, concretamente en su negritud y su cabello afro, al hilo de lo que recoge Emma Dabiri en su obra *No me toques el pelo* (2020), quien nos traslada a través de la historia del pelo una fuerza rompedora de estereotipos enmarcados en la belleza, y cómo éste es señal de identidad.

Marco teórico

En uno de los más bellos e inspiradores artículos que se pueden leer sobre este tema, *A hair piece: Perspectives on the intersection of race and gender*, Paulette Caldwell hace un recorrido donde hace coincidir su mirada subjetiva como mujer negra, su pelo y las leyes que de una manera u otra legislan y gestionan el pelo de las propias mujeres negras. En su artículo relata como en clase, explicando las leyes sobre la regulación del pelo en los espacios laborales, una alumna (blanca) la hace notar que el problema es su cabello negro y que todo se “soluciona” al entender que el pelo “sólo” es un asunto personal:

“The persistent student’s embarrassed questioning and my obfuscation spoke of a woman-centered silence: She, a white woman, had asked me, a black woman, to justify my hair. She compelled me to account for the presence of legal justifications for my simultaneously “perverse visibility and convenient invisibility” (Caldwell, 1991: 369).

En efecto, el juego era que el pelo, y mucho más cuando se habla de él, tanto en el sentido de que es un postizo (*hair piece*), como en el de que es parte de un redescubrimiento personal, tiene esa doble dimensión legal en las mujeres negras, por un lado, es obvio que su visibilidad, ya sea a lo afro o en su versión planchado, es un elemento perverso, muestra con claridad el lado moral y desviado de la realidad, que tiene que ser convenientemente, es decir, normativamente, regulado, asimilado, acallado y a la postre invisibilizado o hiperinvisibilizado para su ridiculización. Pero, por otro, muestra la idea de que constantemente ciertas mujeres tienen que justificar su estética diferenciando lo profesional de lo personal. El trabajo de Paulette Caldwell nos muestra, efectivamente, los mecanismos perversos e invisibilizadores, victimarios y disciplinadores, de las relaciones de poder, donde el pelo es sin duda una de las partes definitorias de la enorme maquinaria del racismo, la discriminación y el control social.

¿Exageramos? ¿El pelo está lejos de ser un problema, es sólo una parte de esas cosas que los movimientos radicales negros de los años 60 del siglo pasado pusieron encima de la mesa para llamar la atención? Seguro que es así, la exageración no es que

saquemos el tema de quicio, sino que constantemente se piense que el sentido común lo puede solucionar, o bien exageramos como una necesidad de subalternidad o como un ejercicio de biolegitimidad. La complejidad del tema del pelo pasa tanto por los estereotipos estéticos que la comunidad negra asume, como por los elementos excesivos que las normativas y legislaciones imponen (Liebelt y otras, 2018). Mokoena (2017: 123) propone entender que uno de los lugares más peligrosos para una mujer negra, al menos en lo que respecta al cabello, puede ser la peluquería, así como la compañía de otras mujeres negras¹. Esta última conclusión desbarata muchas de las afirmaciones feministas que se han hecho sobre los “espacios seguros” que las mujeres negras construyen para sí mismas lejos de la “mirada blanca” (Gimlin, 1996. Majors, 2001). Así, pues, en cuanto al cabello, la mirada más incómoda puede ser la de otras mujeres negras, lo que explícita como silenciosamente se juzgan entre sí por ser naturales y/o por tener “planchado”. Y en este sentido es obvio que los legisladores, las académicas como nosotras o la simple mirada blanca es en su mayoría ignorante sobre el “pelo negro” y, a menudo, se recurre a una suerte de sentido común universal (blanco) para generar interpretaciones y establecer conclusiones.

Pero, ¿cómo se supone que es el cabello negro?: no tiene una fácil respuesta pues al estereotipo se une la discriminación y la obligación, casi normativa, que hacen las instituciones de invisibilizar los rasgos demasiados identitarios hacen que todo sea, aparente, un despropósito frente al sentido común. En 2016 ocurrió una pequeña revuelta por parte de un grupo de chicas de un varios Institutos de secundaria (PGHS) en Pretoria (Sudáfrica), esto llamó mucho a la comunidad negra a nivel mundial², ya que este levantamiento mostraba el descontento con las situaciones sociales de discriminación y la resistencia al racismo, las normas culturales heredadas de la colonia y la educación generalizada en el atractivo de la sexualización femenina negra (Mahr, 2016). Todo ello fue particularizado en torno a la idea del cabello afro, donde los PGHS empezaron a establecer una vigilancia, control y modelos estéticos sobre los cabellos de las alumnas³, donde venían a imponer la idea de cómo debía ser el modelo correcto de cabello negro. El pelo se pone en el centro del debate, y como en este caso se mostraba que las instituciones del Estado trabajan en un modelo educativo, disciplinador y controlador donde lo estético es, una vez, la normalidad blanca (Christiey McKinney, 2017. Moagi, 2016). En cualquier

1 *Da Kink in My Hair*, un musical de Trey Anthony, que debutó en el Festival Fringe de Toronto en 2001 (al día de hoy existe, incluso, una adaptación a la televisión y en 2022 se le rindió un especial homenaje en el Bluma Appel Theatre), nos muestra las vicisitudes de Novelette, una caribeña canadiense propietaria de Letty's, una peluquería de Toronto, donde se ponen a prueba todos los estereotipos, desde las enormes presiones exteriores por invisibilizar el pelo negro, como las presiones interiores de las propias mujeres negras por generar discursos que van de lo liberador a lo controlador (Knaus, 2023).

2 <https://witsvuvuzela.com/2016/09/07/what-is-black-hair-supposed-to-be-like/>

3 <https://www.bbc.com/news/world-africa-37219471>, <https://mg.co.za/article/2016-08-29-pretoria-girls-high-school-pupil-i-was-instructed-to-fix-myself-as-if-i-was-broken/>

caso, hay que tener en cuenta que el modelo de institutos (*“Model C” Schools*) heredado del sistema del Apartheid ha tratado de modelar un sistema en Sudáfrica que establezca tanto una cierta idea de modernidad democrática, cuanto más una educación basada en el propio modelo de la normalidad democrática. Para ello las estéticas coloniales, con sus alumnos uniformados en torno a una vestimenta única, exigía también una uniformidad en el pelo que se basaba en una única definición lingüística del cabello. Y frente al poder las resistencias, lo que al final devino en esta pequeña, intensa y utópica revuelta.

La decolonialidad no exige el abandono de la episteme occidental, sino el reconocimiento de su situación y de sus exclusiones y parcialidades y, claro está, tampoco hay necesariamente un llamado al retorno a formas prístinas de conocimiento precolonial; más bien, el desafío es reconocer que los diferentes sistemas de conocimiento operan en formas entrelazadas en el mundo actual, sin caer en el simple relativismo (Connel, 2007. Mignolo, 2007. Quijano, 2007). Finalmente, en términos de lenguaje, un paso práctico sería cambiar las políticas y prácticas lingüísticas para apoyar el tipo de prácticas translingüísticas que son la norma en la comunicación diaria (García y Wei, 2014. Probyn, 2015). Esto podría permitir a todos los sujetos con cabellos no normativos tener la oportunidad de utilizar todos sus repertorios lingüísticos para generar importantes formas de pensamiento crítico y subjetividad.

En nuestros diálogos y debates sobre el cabello negro las gentes que formamos el grupo ALMARGEN nos hacemos muchas preguntas en este contexto decolonial: ¿Podríamos hacer la misma maniobra, es decir, evitar un colapso en el vínculo de ser “cuerpos” y al mismo tiempo negar un lenguaje universalizado? Más importante aún, al pensar en cómo el cabello habla del “ahora” del Ecuador contemporáneo (Amador-Rodríguez y otros, 2023), ¿podríamos, pensando en las mujeres negras, posicionarnos como algo más que víctimas de un “blanco” dominante que ha generalizado la cultura”? Lo que nos introduce en otra capa de la mirada al cabello negro: el control sobre la población negra por medio de sus identidades estéticas, pero la facilidad de que el mundo blanco lo vea como repositorio de naturalidad y, consiguientemente, establecer una apropiación cultural que marca el aquí y ahora de las relaciones entre mercado, clase social y lucha (Cherid, 2021. Thomas, 2015).

En abril de 2016 Beyoncé lanza un álbum titulado *Lemonade*, en el que aparentemente regaña a su esposo Jay-Z por engañarla con una mujer a la que se refiere como “Becky with the good hair”. En la canción *Formation*, lleva las referencias al cabello más allá al afirmar, con verdadera rabia y provocación, que “I like my baby hair with baby hair and afros/I like my negro nose with Jackson Five nostrils”. Los críticos elogiaron cómo este álbum era el nuevo himno negro y cómo la palabra negro estaba siendo reapropiada al servicio de #BlackLivesMatter⁴. Incluso no son pocos que se plantean el disco sobre

4 <https://genius.com/Beyonce-formation-lyrics>. <https://pitchfork.com/reviews/albums/21867-lemonade>. <https://www.theguardian.com/music/2016/may/11/capitalism-of-beyonce-lemonade-album>. Y un buen compendio de las críticas en: <https://www.metacritic.com/music/lemonade/beyonce/critic-reviews>

lo que significa ser negro en la América contemporánea. Nadie, sin embargo, señala que existe un vínculo doloroso y oscuro entre *Becky with the good hair* y el *baby hair and afros*. Ocultas bajo la bravuconería de *Lemonade* están las políticas de negritud de las que solo los negros parecen estar al tanto (Pope, 2018). De hecho, la misma Beyoncé se entiende como “criolla”, lo que le permite subjetivizar su enojo con tintes raciales porque su esposo la engañó con una mujer blanca. Básicamente está diciendo: “Soy de piel clara, tengo buen cabello, cómo es que no era lo suficientemente bueno para ti”. Aunque Beyoncé se dirige constantemente a su marido infiel, estampa replicada por Shakira realizando una lectura de dos mujeres racializadas afectadas además por el cromatismo de la piel y el edadismo, el ejemplo de Beyoncé nos sirve como ejemplo de amenaza velada para las mujeres blancas: “Alejaros de mi hombre, no os lo podéis permitir”. En suma, el álbum de Beyoncé es toda una agenda de cómo es el mundo negro americano actual, con sus relaciones complejas con las políticas raciales del sur, las diferencias evidentes entre grupos negros, la difícil historia de los afroamericanos y, sobre todo, la relación de las mujeres negras con su pelo (Washington, 2017: 33).

Este debate es realmente más profundo de lo que en realidad se supone, pues detrás se encuentra el pelo de las mujeres negras, que son doblemente vulnerabilizadas a la situación de debilitamiento que ya de por sí sufren las mujeres: en primer lugar, tienen que adherirse a las normas sociales asociadas a ser mujer y, en segundo lugar, al ser una mujer de color, están sujetas a la opresión y el *descarte* de los hombres que prefieren el blanco (Joshi, 2021: 32). Esto se particulariza con la mención de la frase de Beyoncé *Becky with the good hair*, infiriendo que los hombres buscan mujeres que se ajusten más a los estándares femeninos normativos, como cabello lacio y un tono de piel claro, lo que hace que las mujeres negras estén, como decíamos, doblemente susceptibles al caer, primero, bajo el hechizo de infidelidad y, segundo, bajo el aparato socialmente estandarizado de la feminidad. Esta doble vulnerabilidad de las mujeres negras es discutida por la feminista negra y activista Frances M. Beal en su poderoso panfleto de 1969, *Double jeopardy: To be black and female*, que se ha vuelto a publicar una y otra vez como una fuerte voz feminista negra. Ella sugiere que las mujeres negras nunca se les permitieron objetos lujosos y fastuosos, como a las mujeres blancas: “Aunque nos han intimidado con esta imagen blanca, la realidad de los trabajos degradantes y deshumanizantes a los que nos relegaron, rápidamente disipó este espejismo de la ‘feminidad’” (Beal, 2008: 167).

Algunas décadas antes, en 1940, y en un contexto social, político y económico bien diferente del de Beyoncé, Victoria Santa Cruz, una poeta, coreógrafa y feminista afroperuana, intenta pensar su historia como mujer negra desde la emotividad que produce su pelo afro. En su poesía “Me gritaron negra” donde pone en entredicho las categorías coloniales que adscribían al pelo la idea de ser sólo un elemento natural que podía, y debía, ser domesticado, de ahí su grito, rebelde en la doble reivindicación de su propia subjetividad: primero en la reafirmación de la identidad negra (“¡Negra! Sí”) y, segundo, el reconocimiento de su superficie corpórea (“¡Negra soy!”). Es toda una forma de establecimiento de una poética aristotélica donde los sentimientos están mediados por una historia que los involucra y pone en relación lo individual y lo grupal (Zuluaga, 2021).

Y, así llegamos al concepto griego de “mímesis”, una potente herramienta explicativa que nos permite interpretar los peinados negros. Los griegos usaban el término para referirse a la copia de la realidad externa en la creación de arte y literatura, o la representación de la vida en el drama (Auerbach, 1950). El peinado africano es mimético en ambos sentidos: toma prestada su realidad de la naturaleza, incluso cuando dramatiza tal naturaleza y tal préstamo. De aquí nace uno de los primeros conceptos erróneos sobre el cabello negro: la gente a menudo asume que las mujeres negras eligen deliberadamente peinados “dramáticos” y exagerados. No precisamente: el cabello en sí ya es arquitectónico y dramático, el peinado solo acentúa el drama que ya está teniendo lugar en supermercados, farmacias y centros de belleza. Como muestra la campaña reciente de la compañía de cuidado del cabello natural Shea Moisture⁵, la separación de los pasillos “étnico” y “de belleza” significa que las mujeres con cabello negro se sienten aún más aisladas y frustradas cuando buscan productos para usar en su cabello. Este es el contexto cultural del que ha surgido el “movimiento del cabello natural”⁶, que nació en la década de 1990 y ayudaba a las mujeres que querían encontrar un camino más saludable para su cabello y que, afirmaban, se aceptaban a sí mismas con sus atributos naturales, sin falsificar su identidad⁷. Por lo tanto, diríamos que hay tres valores cardinales: primero, el cabello es cabello, es decir no debe ser evaluado o juzgado en función de un peinado o una textura dada, el cabello no debería estar en una categoría separada llamada “étnica”. Segundo, este es el cabello con el que nacieron las mujeres negras, por lo tanto, bajo qué razón tendrían que cambiarlo, Y, tercero, cuidar el cabello no debería ser doloroso, apelar a la aceptación de las quemaduras del alisador o de la plancha caliente es decirles que para ser bella tienen que sufrir. El cabello negro, sus torceduras y rizos en este contexto, se consideran una exteriorización directa de la raza. En este sentido la investigación de Badillo (2001: 37) muestra que el cabello ha sido y sigue siendo utilizado como indicador

5 Shea Moisture entienden es el legado de Sofi Tucker, una pionera madre de cuatro hijos y empresaria, que vendió manteca de karité, jabón negro africano y preparaciones de belleza caseras en Sierra Leona en 1912. La empresa honra su visión al continuar formulando con manteca de karité elaborada a mano por mujeres en África. <https://www.sheamoisture.com/>. En cualquier caso, yo sigo fascinado con el relato tal cual lo cuenta Judith Wilson (1994: 14-15), cuando un hombre alto y grande se acerca a Sofi y le dice que utilice aquel jabón que ella utilizaba para lavar la ropa, con su ingrediente africano secreto (manteca de karité), para su pelo. El éxito comercial y su explicación del momento prístino en que se le revela la verdad del pelo negro no está exento de su mística y la idea de un mundo donde lo estético-comercial puede contrarrestar la discriminación racial. Dos cosas son especialmente sorprendentes en esta historia de inspiración divina: una es su tinte afrocéntrico, con su musa negra e ingredientes africanos. El otro es su énfasis en los beneficios terapéuticos, más que puramente estéticos y donde claramente se omiten las referencias al alisado del cabello o los estándares blancos de belleza. De hecho, desde un principio Walker y sus empleados se esforzaron mucho por distinguir su producto de las “planchas para el cabello”.

6 <https://luxiders.com/es/apreciacion-del-cabello-natural/>

7 https://hmong.es/wiki/Natural_hair

de inferioridad racial. De hecho, una de sus entrevistadas decidió dejar de alisarse el pelo y señaló que “cuando dejas de alisarte te sientes libre, rompes la cadena que antes llevabas en la cabeza”.

Entonces, ¿qué ha llevado al punto de que las personas negras tienen que iniciar un “movimiento” para ganar reconocimiento por su cabello? ¿Por qué el tema del pelo negro sigue provocando tantas reacciones extremas por todos lados? En nuestro grupo de investigación ALMARGEN⁸ tenemos que estar constantemente alerta para que los conceptos, las palabras y las expresiones no sólo no nos delaten, sino que no nos confundan. De hecho, como ya le ocurriera a Diop constantemente se está asumiendo que el cabello afro es el peinado negro por excelencia y, por lo tanto, los negros deben haberlo usado durante siglos. Aunque esto es parcialmente cierto en que el afro es un peinado africano, el afro tampoco es la esencia del cabello negro. Una de las razones por las que el afro se asoció tan estrechamente con la gente de color podría deberse a las imágenes de los llamados peyorativamente “fuzzy-wuzzy”, fotografías y dibujos que los soldados británicos que luchaban contra los insurgentes sudaneses en la Guerra Mahdista (1881-1899) enviaron a casa. Esta guerra popularizó la imagen de los afros salvajes que la gente suele imaginar cuando piensa en el pelo negro. Aunque se suele argumentar que el poema de Rudyard Kipling, *Fuzzy-Wuzzy*, pretendía ser un cumplido y un saludo a la destreza de lucha de los sudaneses, la palabra ha entrado en el diccionario inglés como peyorativo (Asher, 2023). Es importante destacar que estas imágenes son engañosas porque sugieren que estos soldados sudaneses no se peinan, ni se lavaron el cabello, de hecho, parecen descuidados en las imágenes. Nada más lejos de la realidad. En todo el continente africano, las técnicas para peinar el cabello eran tan variadas como los peinados que producían. Por lo tanto, el afro no es una especie de peinado africano estándar; es simplemente una de los cientos de formas de hacer crecer y mantener el cabello rizado. Los Himba de Namibia han sido fotografiados extensamente, especialmente los niños que a menudo tienen una o dos trenzas con los lados afeitados. En la peluquería moderna, este afeitado se lleva al siguiente nivel mediante la inclusión de elaborados diseños de cabello. En su forma más conservadora, el afeitado se denomina “desvanecimiento” y, a menudo, implica el corte de una sola línea a través del cabello. Esta es nuevamente una prueba del atractivo perdurable de las trenzas y las extensiones de cabello. Además, el deseo de alargar el cabello utilizando materiales artificiales o naturales es común en todo el continente africano (White y White, 1995).

Dado el carácter generalmente *antinaturalista* de la estética africana y la tendencia de los peinados africanos a involucrar alguna forma de alargamiento artificial, parece probable que, al menos en parte, el alisado del cabello afroamericano represente la persistencia de las preferencias estéticas africanas en el contexto estadounidense. Sin embargo, sobre todo, las técnicas americanas para alisar el cabello negro parecen surgir de una convergencia de necesidades, implementos e ideales de belleza africanos y europeos. Durante los primeros siglos de la esclavitud norteamericana, los africanos y sus

8 <https://grupointer.hypotheses.org/tag/investigacion>

descendientes probablemente se vieron obligados a abandonar muchas de sus costumbres anteriores sobre el cuidado del cabello. Sin embargo, gradualmente, a través de una serie de sustituciones, improvisaciones y apropiaciones, los afroamericanos desarrollaron métodos de peinado que satisfacían tanto las necesidades cosméticas como funcionales de las personas con cabello rizado. Se cree que las mujeres y niñas esclavas, por ejemplo, finalmente utilizaron las medias desechadas de sus amas y otros pedazos de tela para obtener hilo para envolver su propio cabello. Al igual que sus antepasados africanos, los hombres y mujeres esclavos probablemente emplearon esta transformación de una herramienta y práctica europea en un dispositivo único y con un propósito opuesto, lo que ilustra un fenómeno estético, pero también de resistencia político ética, crucial (Wilson, 1994).

Resultados

¿Cómo pensamos el pelo? Ya hemos visto que con las herramientas decoloniales podemos, cuando menos, pensar que estamos ante político y lo que de alguna manera entenderemos como una estética biopolítica (Anta, 2022). “La textura del cabello negro no es meramente una cuestión de apariencia física; también es de importancia social”, escribió Claude McKay (1968: 100) en 1940. “Es asombroso, pero no obstante cierto, que el tema del cabello ‘bueno’ o ‘malo’ consume mucho pensamiento y energía en el grupo negro”, seguía diciendo McKay. Casi medio siglo después, en la película *School Daze* (1988), el director Spike Lee apuntó a la persistencia de tales fijaciones clasificatorias entre los afroamericanos. Ambientada en el campus de una universidad negra ficticia, la película se centra en una oleada de violencia que enfrenta a los estudiantes entre sí, unos indignados por las inversiones sudafricanas y que muestran los problemas de la comunidad dentro de Estados Unidos y, lo otros que se creen totalmente integrados, quienes están absortos en el torbellino social de la semana del regreso a casa. Desde el principio, Lee explota el carácter social y político, especialmente rico en significados e interpretaciones, del cabello negro como medio simbólico, articulando las aspiraciones sociales, las posturas políticas y las posiciones económicas de sus protagonistas en un lenguaje corpóreo de cabellos afros, con sus degradados, tejidos y rizos (Lightning, 2012. Thomas, 1994).

Luciendo una cabeza afeitada y una letra “G” pintada en su frente, el propio Lee aparece en el papel de “Half-Pint”, un aspirante universitario de tipo medio, decidido a ganar la aceptación del grupo de pares al soportar la agotadora iniciación en la elitista fraternidad Gamma Phi Gamma. La calvicie de *Half-Pint* no solo significa su estatus de iniciado, es decir, su participación en un ritual diseñado para conferir status y el derecho a la admisión en una orden hipermasculina, por lo cual se moldea el pelo subsumiéndose los códigos disciplinarios. En la medida en que el cabello funciona como un signo transcultural y transhistórico de la fuerza física y metafísica (hablamos de la película, pero es una metáfora de lo que ocurre en la realidad), el cráneo liso de *Half-Pint* se corresponde con su papel como el antihéroe débil e ineficaz de la película, que se centra en su virginidad

involuntaria, y donde su iniciación sexual expondrá la bancarrota moral del ethos fraterno. A través de un modo de inversión lingüística que se encuentra con frecuencia en el inglés negro, Lee empareja los juicios estéticos con sus opuestos éticos: vincula lo “bueno”, es decir, el cabello largo y lacio, con los valores negativos en forma de egocentrismo petulante, elitismo, reacción política y falsa conciencia general, mientras que lo “malo”, es decir, el cabello corto y liso, se correlaciona con el idealismo desinteresado, el anti-elitismo, el progresismo, la política y la conciencia liberada. Esta ecuación de valores opuestos con las tipologías de cabello existentes queda clara en el primero y más lujoso de los números de producción musical que salpican la película. La escena comienza con una toma de la marquesina brillantemente iluminada fuera del “Salón de belleza de Madame Re-Re”, luego la cámara se desplaza hacia el interior de las instalaciones lujosamente decoradas del cavernoso salón. Allí, los miembros de la hermandad Gamma, en su mayoría de piel clara y cabello largo, vestidos con sudaderas grises y blancas estampadas con una gigante “W” (Wannabes), participan en una confrontación bailada con el grupo rival de estudiantes, vestidos con sudaderas de color rojo fuego y púrpura adornadas con la letra “J” (“Ligaboos”), el último grupo está formado por mujeres que son predominantemente de piel oscura y cabello corto. Mientras bailan, los miembros de los dos grupos intercambian, cantando, alardes y burlas. En un momento dado del número musical la *vampira rubia* Jane se adelanta para gritar: “¿No te gustaría tener el pelo así? Entonces los chicos te darían un beso”. En respuesta, su némesis, Rachel, canta: “Si una mosca se posara en tu cabeza, estoy segura de que se rompería todas las piernas, porque tienes mucha grasa ahí arriba”.

Gran parte de la temprana promesa de Lee como cineasta se resume en esta escena en la que la aguda observación social mezclada hábilmente con el humor mordaz produce un conjunto densamente estratificado de textualidades y contranarrativas visuales y verbales (Lubiano, 1991). En un momento dado de la película un chico que se encuentra en un Kentucky Fried Chicken, a donde el protagonista ha acudido huyendo de la universidad para tomar pollo y refrescos, le pregunta: “¿Eres negro?”. Lo que abre un espacio retórico, casi brechtiano, dentro del cual la película parece invitar a cuestionar su premisa central: la noción de que la “negritud” es una entidad fija, el producto de una singular herencia, valores fijos e identidad compartida, que los afroamericanos pierden de vista sólo porque están temporalmente “aturdidos” (de ahí el adjetivo en el título de la película: *daze*). Porque lo que surge momentáneamente con este intercambio es el estatus social y que pone en cuestión la idea de la “negrura” y, por lo tanto, su inestabilidad como signo lingüístico y como construcción filosófica. En este sentido, todo está escrito en un texto puramente visual, estético y ético: el cabello y sus formas de conformación política y social.

Sin duda la frase de Bert Ashe (2015: 135) “el pelo habla” es evidentemente esa verdad, ya que es una ‘llamada’ no verbal que, en muchos casos, invita, casi exige, una ‘respuesta’. En este sentido el cabello negro es un sitio único de análisis para las transgresiones de la interacción interpersonal socialmente apropiada. De hecho, al interpretar el cabello negro como un sitio de compromiso social y transgresión, se puede

ir más allá de la tan trillada dualidad de “pelo bueno” versus “pelo malo” (al estilo de la película de Spike Lee). Lo que ilumina las intrusiones físicas y psíquicas que sufren las mujeres negras con cabello natural, a medida que las narrativas de disponibilidad e inviolabilidad, chocan en el ámbito de lo cotidiano, en cafés, salas de estar, dormitorios, salones de belleza y peluquerías, publicaciones en redes sociales, letras de canciones o películas donde constantemente el pelo negro es parte de eso que Armani Morrison (2018) llama la háptica del cabello negro, esa constante interacción social cotidiana entre las mujeres y hombres negros, su cabello y otros que quieren tocarlo.

El 6 y 8 de junio de 2013, en *Union Square*, Nueva York, un puñado de mujeres negras decidió hacer de su cabello un asunto *únicamente* público. Tenían carteles que decían “puedes tocar mi cabello”. Con una sonrisa, estuvieron paradas durante cuatro horas y respondieron preguntas, recibieron comentarios y permitieron que los transeúntes tocaran su cabello negro. La empresaria Antonia Opiah, la mujer que encabezó la exhibición y fundadora de Un-ruly⁹, afirmó que la exhibición no estaba necesariamente impulsada por un objetivo, sino que era “una exploración” motivada por la ocurrencia generalizada del deseo no-negro de tocar el cabello de las mujeres negras: “inicialmente quería entender por qué la gente tenía curiosidad [sobre el cabello negro], porque todos decían: ‘Solo tengo curiosidad, solo tengo curiosidad; es una curiosidad inocente’, pero ¿por qué tienen curiosidad?”. De esta manera Opiah imaginó la exhibición como una forma de “escuchar el otro lado” (Colvin, 2015. Eley, 2017). Al proporcionar a los curiosos un espacio acogedor para tocar el cabello de las mujeres negras y al observar y documentar sus respuestas generales (de hecho, se grabó un documental de todo el proceso), Opiah esperaba determinar qué movía a las personas a querer tocar. Después del primer día de la exhibición, la manifestación se volvió viral cuando la gente respondió en las redes sociales con pensamientos y emociones que iban desde la admiración hasta la indignación. Y no fueron los únicos. Un grupo de mujeres negras (contra) manifestantes se presentó el segundo día con carteles que decían “no puedes tocar mi cabello” y “no soy tu Sarah Bartman”¹⁰, entre otros mensajes.

El contacto físico y la exhibición involucrados en la demostración de Opiah eran parte de un código muy familiar familiares para las contra-manifestantes: no estaban dispuestas a permitir que los extraños, ante todo los no-negros, tuvieran acceso físico a

9 Un-ruly.com

10 El nombre Sarah Bartman (una abreviatura común de Saartjie Baartman) invoca la larga y violenta historia de coerción, hipersexualización pseudocientífica, exhibición multinacional y disección y exhibición post mortem que las mujeres Khoi-San, y otras como ellas, soportaron. En efecto, es en su sombra figurativa que viven muchas otras mujeres negras. Bartman, conocida en las ciencias raciales y públicamente como la “Venus hotentote”, fue una mujer sudafricana obligada por un médico inglés a participar en una exposición itinerante a principios del siglo XIX. Mostrada como una curiosidad por sus grandes nalgas y labios extendidos, Bartman encarnó al Otro racial y sexual cuyo cuerpo era testimonio de la *desviación* anatómica y sexual de los negros (Gordon-Chipembere, 2011. McKittrick, 2010. Parkinson, 2016).

sus cuerpos y no podían entender por qué otras mujeres negras enviarían un mensaje tan contradictorio, dada la larga historia occidental de cosificación y deshumanización de las mujeres negras (Carrington, 2017). De hecho, tanto las manifestantes originales como los contra-manifestantes apelaron al legado de Sarah Bartman como trampolín para sus actuaciones públicas. Mientras que el grupo de Opiah se basaba en como subvirtieron las nociones de la disponibilidad corporal femenina negra al elegir ofrecer sus peinados para tocarlos, las contras evitaron las nociones y prácticas, eligiendo, en cambio, educar a las multitudes a través de la negación activa. Este grupo refutó la posibilidad de que “el trabajo pedagógico [corporal] de las mujeres negras [sea] potencialmente placentero” (Nash 2014, 452). También dejaron en claro que el mensaje de la exhibición no debe interpretarse como metonímico, reemplazando las voces y opiniones de todas las mujeres negras. La dialéctica performativa de los dos grupos generó una conversación mucho más allá de lo que ocurría en Union Square, creando una tormenta de fuego en las redes sociales como Twitter (Brown, 2018. Lee, 2015). Las mujeres negras, independientemente de su postura sobre el tema, subrayaron que la historia corporal de las mujeres negras es polémica, es política y pública.

Discusión

Ciertamente, el pelo se ha movido en tres direcciones, no opuestas sino puramente complementarias, incluso como fases de un proyecto político superior: por un lado, como un derecho institucionalizado, donde deconstruir las subjetividades y los discursos decoloniales ha sido, en cierta medida, la gran clave (Thompson, 2009a) y lo que de ahí se deviene en la medida que permite la construcción de un proceso de racialización, diversidad y moralización, el cabello bueno, el natural, frente al cabello malo, el colonizado por la diáspora, la lucha política por un reconocimiento y un espacio dentro de la sociedad global. La conciencia de que el cabello puede ser racializado es esencial para abrir diálogos y significados sobre el cabello “bueno” y “malo” entre los negros africanos. A la luz de esto, los discursos cotidianos sobre el cabello de las mujeres negras sólo pueden entenderse cuando están arraigados histórica y racialmente (White 2010: 19). La idea de que los discursos sobre el cabello están vinculados a la política del color de la piel se remonta a los viejos tiempos de la esclavitud, cuando se otorgaba mayor valor monetario a las mujeres negras de piel clara y cabello lacio (bell hooks, 1994).

Esta valoración generalizada y estereotipada del color del cabello y la piel todavía existe hasta cierto punto, independientemente del hecho de que los peinados se pueden diseñar con relativa facilidad para que coincidan con las preferencias personales. En este sentido, se ha visto que es necesario revisar el vínculo histórico entre el cabello negro y el cabello “malo”. Hay que encontrar nuevos discursos sobre el cabello que reflejen y motiven estéticas antirracistas. Con este fin, se ha investigado la conexión entre la belleza femenina negra y los estándares de belleza eurocéntricos, incluido el color del cabello y la piel (Majali, Coetzee y Rau, 2017). Dando por hecho que la estética de la

belleza racista siempre promueve características de los grupos dominantes a expensas de los grupos minoritarios (Craig, 2006: 159). Es por eso que las mujeres negras a menudo se consideran a sí mismas como las últimas en la lista de belleza, y por qué algunas llegan a aceptar la estética racista de la belleza como algo normal. No hay duda de que la racialización de la belleza y el cabello tiene un impacto en la identidad de las mujeres negras y que muchas se esfuerzan mucho por cumplir con los estándares eurocéntricos (Robinson, 2011: 360. Wolf, 1999). Pero, a pesar de sus esfuerzos, las mujeres negras a veces todavía no encajan en el estándar eurocéntrico de belleza e, irónicamente, esto puede reforzar su internalización y deseo de cumplir con los estándares eurocéntricos. La política del cabello evolucionó a partir de cuestionar esta obsesión por el cabello lacio. Estos argumentos van desde temas de odio y amor propio, hasta la libertad de expresar la elección personal (Thompson 2009b: 837-838). Las políticas sobre el cabello dentro de la comunidad negra generalmente conducen a múltiples debates sobre cómo ha de ser, si un cabello natural versus un cabello falso/manipulado.

La segunda dirección, el cabello como gramática, toma el debate desde una posición mucho más epistémica y está dentro de los muchos intereses que han movido a la comunidad universitaria, pero no sólo, a entender el significado profundo del cabello negro. En este sentido el trabajo de Sybil Rosado (2003) ha sido el más influyente en esta vía. Ella defiende la relevancia antropológica del cabello porque “entre las mujeres afrodescendientes, el cabello y los peinados son evidencia de un conjunto de rituales que se practican en toda la diáspora”. Estudiar el cabello y los peinados es antropológicamente relevante debido a la prominencia sociocultural del cabello en la diáspora africana. A pesar de la colonización y la separación, se han observado peinados y técnicas específicas a lo largo de la diáspora. Lo que es interesante sobre el cabello y la diáspora africana, al menos para Rosado, es que esos patrones y técnicas se repiten a lo largo de la misma. A pesar de los horrores de la colonización en la diáspora se siguen observando peinados y técnicas específicas de los nativos de África. Esas técnicas y patrones también se remezclan para crear variaciones de estilos ancestrales, esta repetición observable destaca la resiliencia del espíritu africano. Hay algo que decir sobre el hecho de que las personas que no han pisado el continente africano todavía pueden recordar las técnicas que usaban sus antepasados para cuidar su propio cabello, por lo que estudiar la gramática del cabello permitirá enfocarse en el cabello como lenguaje. Con ese fin, escribe que está “diseccionando la morfología y la sintaxis de los símbolos” (Rosado, 2003: 62), lo que lleva a comprender la gramática del cabello permite una comprensión más profunda y matizada de cómo se ha utilizado y se sigue utilizando el cabello para comunicarse entre los miembros de la diáspora africana y proporcionar momentos de *transindividuación diaspórica* (Álvarez, 2019. Sokofeld, 2006).

Por lo tanto, la gramática del cabello, con sus capacidades comunicativas permiten que las mujeres afrodescendientes se encuentren y se comuniquen a pesar de la separación que trajo consigo la colonización. El resurgimiento de los peinados y las técnicas de belleza de los negros, en este contexto, se enmarca correctamente como un acto de recuperación de parte de la identidad negra. De hecho, Thompson (2009) escribe

que la adopción de peinados naturales está relacionada con el deseo de recuperar una identidad política. De alguna manera, el cabello se convirtió en una forma de distinguir entre los negros “reales” y aquellos otros sujetos que eran “considerados falsos por intentar emular una estética blanca” (Thompson, 2009b: 835). Ahí radica la complicada naturaleza del cabello negro y su naturaleza inherentemente política. En esta dirección que toma el cabello las posibilidades son enormes, como la matematización del cabello y sus tranzados: Gloria Gilmer, una matemática afroamericana conocida por su trabajo en etnocomputación, ha escrito sobre geometría y peinados afroamericanos. De hecho, observó dos patrones geométricos que aparecían sistemáticamente en los estilos de trenzado de cabello afroamericano: cuadrados y triángulos teselados, en forma de fractales, que se entiende como el “relleno de un espacio bidimensional mediante copias congruentes de una figura que no se superponen” (Gilmer, 2007. Goffney, Gutiérrez y Boston, 2018). Otra de las direcciones del giro gramatical del pelo se encuentra en lo que ha venido a llamarse el afro-gótico, que propone, a través de una historización del concepto gótico, las narrativas sobre y por africanos continentales y diaspóricos. En el gótico poscolonial, los tropos clásicos del gótico (encarcelamiento dentro de estructuras laberínticas, patriarcas tiránicos, historias de brutalidades ocultas, secretos reprimidos y mortales, obsesión por el pasado oprimido y abusado, y apariciones de fantasmas y otras figuras no muertas) han sido utilizadas para exponer los legados del trauma colonial (De Brujin, 2013. Cooksey y Thomas 2022). La peculiar racialización del gótico durante el siglo XIX, cuando la oscuridad gótica se asoció cada vez más con la negrura africana. Este supuesto elemento racista que sustenta el gótico tiene sus raíces en la dominación colonial-imperial, a la vez que, en sus horrores psíquicos actuales, para extenderse desde una serie de encarcelamientos racializados, tanto físicos como mentales. En este sentido el cabello de las gentes negras es un elemento clave, ya que sobre él se construirá la diferencia de la gramática en torno a lo oscuro y lo sexualizado que define al afro-gótico como género (Cooksey y otras, 2022: 174).

Y, por último, tenemos la dirección del “*cyborg* negro”, con su explícita referencia a Donna Haraway (1995) y su clara referencia a un postfeminismo que pone el acento en el consumo de productos de belleza (Glapka, 2018), en este caso especialmente para el cabello, todo lo cual marca la búsqueda de un mundo propio, imaginado, artificial y ajeno a las marchas de la diáspora, la identidad o la gramatización del pelo. Los *cyborgs* negros son sujetos posmodernos, ya que existen dentro de las líneas borrosas entre humanos y no humanos. Por esa razón, su subjetividad es tanto corpórea como imaginativa. Y así lo entienden autoras como Toni Morrison, Richard Wright, Chimamanda Ngozi Adichie o Mohale Mashigho, las cuales siempre han argumentado que los esclavos africanos se modernizaron antes de la modernidad (Elia, 2014) y, como tal, la subjetividad del *cyborg* negro se reapropia del proyecto modernista de “hacer humanos”. Es diferente del *Humano* modernista debido a su confianza en la imaginación radical. La subjetividad del *cyborg* negro también se despoja de las fronteras establecidas durante la lucha por África y busca reunir a los africanos de la diáspora con sus parientes originarios. En otras palabras, el *cyborg* negro se individualiza cuando se encuentra con otros negros de la diáspora,

idea que hunde sus raíces en el afrofuturismo, el cual se basa en una reimaginación de la negritud que existe fuera de las restricciones de la blancura en códigos cercanos a la ciencia ficción. Así, pues, el afrofuturismo apela a cómo se vería la negritud si no hubiera sido interrumpida por el descubrimiento y el avance de Occidente (Kilgore, 2014. Yaszek, 2010). La subjetividad del *cyborg* negro, por el contrario, asume este desafío al reconceptualizar las prácticas diarias como intentos de los negros de imaginarse a sí mismos. Por su propia naturaleza, la subjetividad del *cyborg* negro es autóctona del afrofuturismo.

Efectivamente, la subjetividad del *cyborg* negro se basa en las escurridizas imaginaciones políticas diferentes a la que impregna nuestras sociedades hoy, dando lugar a una comprensión teórica de lo *imaginable*, que podríamos definir como la capacidad de imaginar una sociedad de cualquier tipo, en definitiva, se basa en imaginar ese “estar en común” (Bottici, 2019: 30) similar a lo que Benedict Anderson (1993) ha denominado *comunidades imaginadas*. En la medida que la política opera en el nivel de lo imaginario, la cognición puede politizarse. En este sentido, la subjetividad del *cyborg* negro es imaginativa porque requiere la ilusión de diferentes futuros. La imaginación como facultad de producir imágenes es radical: puede hacer presente lo que está ausente, en el doble sentido de crear algo nuevo, pero también de negar el hecho. Como observó Arendt (2017), la imaginación es fundamental tanto para nuestra capacidad de acción, para comenzar algo nuevo en el mundo, como para nuestra capacidad de mentir. La subjetividad del *cyborg* negro se ocupa de la primera implicación de la política de la imaginación. La capacidad de imaginar algo nuevo es lo que ha impulsado los movimientos de liberación negra a lo largo de la historia y continúa haciéndolo. Volviendo a un enfoque más cognitivo, la imaginación como herramienta del *cyborg* negro también puede explicar el surgimiento y las variaciones de los peinados ancestrales en la diáspora negra. Esta capacidad de recordar un pasado que ha sido borrado violentamente y recrearlo y adaptarlo en cada caso, lo que nos permite apelar a la capacidad del *cyborg* negro para pensar en sí mismo. Con ese fin, la recuperación del cabello negro se trata tanto de rechazar las connotaciones negativas asociadas con él, como de imaginar un mundo donde sea celebrado y venerado como lo era antes de la colonización. Volviendo a la transindividuación diaspórica, el *cyborg* negro se hace transindividual cuando su memoria se exterioriza a través de una serie de prácticas. Una de esas prácticas, altamente tecnológica, es sin duda cuando las mujeres negras se trenzan el cabello.

Conclusiones

Fuera como fuera el pelo se convirtió en el ejercicio metafórico y mimético de una colonialidad con la que constantemente se ha buscado su acomodo. Un primer paso para trabajar por el cambio es reconocer las formas hegemónicas en que los acuerdos existentes, a la vez de observar cómo estos se unen en un conjunto de ideas de “sentido común” en torno a la escolarización, las disciplinas y las estéticas que son difíciles de pensar más

allá. En segundo lugar, y a raíz de esto, la decolonialidad muestra la importancia de cuestionar la retórica del progreso que tan tentadoramente acompaña a la modernidad. En tercer lugar, la desvinculación requiere el reconocimiento de las complejas formas en que las desigualdades interseccionales de la modernidad-colonialidad se manifiestan en todos los niveles de las éticas y de las estéticas: De hecho, las diferencias de las relaciones de poder, históricamente continuadas, producen profundas desigualdades que no son fáciles de cambiar. En cuarto lugar, la desvinculación implica consideraciones epistémicas con respecto a las identidades y sus formas de abordar las estéticas y sus estereotipos.

Puede que toda esta crítica teórica acerca del cabello quede reflejada en aquella puesta en escena de Antonia Opiah en torno a quién y cómo se puede tocar el cabello de las gentes negras, así como esa extraña fascinación colonial por tocarlo, sólo muestre las disputas por la verdad (simbolizada sobre Sarah Bartman), que es tanto del agrado de las performances artísticas, pero también de las puestas en escena de las campañas de márketing empresarial, cual metáfora sociocultural del objeto que nos ocupa. Pero quizás su efecto se dio en 2019, cuando Nueva York, siguiendo la estela de California, propugna una ley estatal (una enmienda específica a la Ley de Derechos Humanos de Nueva York) que impide el uso del pelo natural, de las mujeres negras, como causa de cualquier discriminación (Griffith, 2019). De esta manera pareciera que el pelo de las mujeres negras se convertía en la última década en el centro de un debate donde se ponía encima de la mesa muchos de los temas importantes para la comunidad, desde su identidad a las formas sociales de discriminación, desde la historia de la diáspora hasta las miradas hacia el África actual, desde las formas de educar, hasta como la industria plantea las formas de estética. Pero todo el futuro parece hacerse en este camino: que no deja de ser una eterna revisión del mito decimonónico del Estado inocuo y justo, de la educación redentora y el regreso a una lucha no violenta por una sociedad abierta y tolerante (Setlaelo, 2022). Es obvio que las mujeres negras son más propensas a las vulnerabilidades normativas feministas, y esta doble opresión combinada con las crisis existencialistas y la pérdida de la individualidad han sacudido su confianza no solo en el seno de sus familias, sino también en la estructura más amplia de la sociedad, las cuales han depreciado su grandeza como mujer.

Tras el escenario abordado en este texto ¿podemos hablar del cabello “ahora”, sin negar su trascendental historicidad y facticidad? En efecto, tenemos que afirmar que el problema no es de peinados, sino de definición de cultura con respecto a las relaciones de poder en torno al cabello y su significado. En efecto esta lectura del pelo como un texto tiene su contraparte cuando lo observamos como parte de un performance, donde el pelo es una clave de las relaciones sociales al interior de las comunidades y, cómo no, entre grupos. En última instancia el pelo, y ante todo el pelo de las mujeres y hombres negros, es parte de un mundo de significaciones sociales, políticas y económicas, que han visto en la calle un espacio de lucha por la verdad.

Referencias

- Álvarez, María del Pilar (2019). Militancia diaspórica: el ciclo de acción colectiva de apoyo a las “mujeres de confort” en Europa y EEUU (2015-2016). *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 121, 209-231. <https://doi.org/10.24241/rcai.2019.121.1.209>
- Amador-Rodríguez, Belén, Gómez-Abeledo, Guadalupe, Anta-Félez, José-Luis y Sánchez-Miranda, María del Carmen (2023). Cooperación, entre pelo y (anti) racismo. *Revista De Fomento Social*, (305), 31- 43. <https://doi.org/10.32418/rfs.2023.305.5247>
- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.
- Anta Félez, José-Luis (2022). Bigote, cejas y barba, la idea de naturaleza, estética y mujeres no-normativas. *Ponencia en el 8º Congreso Internacional de Antropología AIBR*. Salamanca. <https://aries.aibr.org/articulo/2022/12/4237/bigote-cejas-y-barba-la-idea-de-naturaleza-estetica-y-mujeres-no-normativas#video>
- Arendt, Hannah (2017). *Verdad y mentira en la política*. Barcelona: Página indómita.
- Ashe, Bert (2015). *Twisted: The Dreadlock Chronicles*. Lewisburg, PA: Bucknell University Press.
- Asher, Michael (2016). “Para ti, Fuzzy Wuzzy”. Las campañas de Suakin (1883-1884). *Desperta Ferro: Historia moderna*, 23, 18-25.
- Auerbach, Erich (1950). *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. México: FCE.
- Badillo, Casandra (2001). “Only My Hairdresser Knows For Sure”: Stories of Race, Hair and Gender. *NACLA Report on the Americas*, 34(6), 35-37. <https://doi.org/10.1080/10714839.2001.11722588>
- Beal, Frances M. (2008). Double jeopardy. To Be Black and Female. *Meridians*, 8(2), 166–176. <https://doi.org/10.2979/MER.2008.8.2.166>
- Bela-Lobedde, Desirée. (2018). *Ser mujer negra en España*. Plan B.
- bell hooks (1994). *Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom*. Nueva York: Routledge.
- Bottici, Chiara (2019). *Imaginal Politics. Images Beyond Imagination and the Imaginary*. Nueva York: Columbia University Press.
- Brown, Shaunasea (2018). “Don’t Touch My Hair”: Problematizing Representations of Black Women in Canada. *Africology: The Journal of Pan African Studies*, 12(8), 64-85.
- Caldwell, Paulette M. (1991). A hair piece: Perspectives on the intersection of race and gender. *Duke Law Journal* 2, 365-396. <https://doi.org/10.2307/1372731>
- Carrington, A. M. (2017). Spectacular intimacies: Texture, ethnicity, and a touch of Black cultural politics. *Souls*, 19(2), 177-195. <https://doi.org/10.1080/10999949.2016.1239170>

- Cherid, Maha Ikram (2021). “Ain’t Got Enough Money to Pay Me Respect”: Blackfishing, Cultural Appropriation, and the Commodification of Blackness. *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, 21(5), 359–364. <https://doi.org/10.1177/15327086211029357>
- Christie, Pam & McKinney, Carolyn (2017). Decoloniality and “Model C” schools: Ethos, language and the protests of 2016. *Education as Change*, 21(3), 1-21. <https://dx.doi.org/10.17159/1947-9417/2017/2332>
- Colvin, Leslie (2015). *Getting Straight to the Roots, No-Lye: Engaging Black Women in an Exhibition About Their Hair*. Washington, DC: The George Washington University.
- Connell, Raewyn (2007). *Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*. Sydney: Allen & Unwin. <https://doi.org/10.22459/AHR.44.2008.04>
- Cooksey, Sybil & Newton, Thomas (2022) Afro-Gothic. *Liquid blackness*, 6(2), 4–13. <https://doi.org/10.1215/26923874-9930262>
- Cooksey, Sybil, Newton, Thomas, Tashima, Taylor, Leila, Anderson, Lea, Jennings, John & Miller, Paul (2022). “Aestheticizing the Void”: An Afro-Gothic Roundtable. *Liquid blackness*, 6(2), 162-182. <https://doi.org/10.1215/26923874-9930343>
- Craig, Maxine L. (2006). *Ain’t I a Beauty Queen? Black Women, Beauty, and the Politics of Race*. Oxford: Oxford University Press.
- Dabiri, Emma (2020). *No me toques el pelo*. Capitán Swing.
- De Bruijn, Esther (2013). Afro-Gothic: Testing the Term in South African Theater. *Journal of Commonwealth and Postcolonial Studies* Vol, 1(1), 60-81.
- Diop, Cheikh Anta (1974). *The African Origin of Civilization: Myth or Reality*. New York: Lawrence Hill.
- Eley, Latasha N. (2017). Black body politics in college: Deconstructing colorism and hairism toward black women’s healing. In Lori Latrice Martin, Hayward Derrick Horton, Cedric Herring, Verna M. Keith y Melvin Thomas (Edits.). *Color struck. How Race and Complexion Matter in the “Color-Blind” Era* (77-122). Leiden: Brill. https://doi.org/10.1007/978-94-6351-110-0_5
- Elia, Adriano (2014). The languages of Afrofuturism. *Lingue e Linguaggi*, 12, 83-96. <https://doi.org/10.1285/i22390359v12p83>
- Garcia, Ofelia & Wei, Li (2014). *Translanguaging: Language, Bilingualism and Education*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137385765>
- Gilmer, Gloria (2007). *Mathematical patterns in African American hairstyles*. State University of New York at Buffalo. http://www.math.buffalo.edu/mad/special/gilmer-gloria_HAIRSTYLES.html
- Gimlin, Debra (1996). Pamela’s place: Power and Negotiation in the Hair Salon. *Gender & Society*, 10(5), 505–526. <https://doi.org/10.1177/089124396010005002>
- Glapka, E. (2018). Postfeminism – for whom or by whom? Applying discourse analysis in research on the body and beauty (the case of black hair). *Gender and Language*, 12(2), 242–268. <https://doi.org/10.1558/genl.30898>

- Goffney, Imani, Gutiérrez, Rochelle & Boston, Melissa (Edits.) (2018). *Rehumanizing Mathematics for Black, Indigenous, and Latinx Students*. Reston, VA: National Council of Teachers of Mathematics.
- Gordon-Chipembere, Natasha (Edit.) (2011). *Representation and black womanhood: the legacy of Sarah Baartman*. Nueva York: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230339262>
- Griffith, Janelle (2019). New York is second state to ban hair discrimination based on natural hairstyles. *NBC News*. <https://www.nbcnews.com/news/nbcblk/new-york-second-state-ban-discrimination-based-natural-hairstyles-n1029931>
- Haraway, Donna J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Joshi, Himani (2021). *Feminism and popular culture: an analysis of Beyoncé's Lemonade*. Sydney: Western Sydney University.
- Kilgore, De Witt Douglas (2014). AfrofuturismI. In Rob Latham (Edit.). *The Oxford Handbook of Science Fiction* (561–572). Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199838844.013.0044>
- Knaus, Juliann (2023). Multisensory Hair Therapy: Exploring Intermediality and Materiality in Trey Anthony's 'da Kink in my hair. In Elena Casanova, Lilli Hölzlhammer y Helen Moll (Edits.). *Gegenständliche Poetiken des Haares* (113–128). Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110776461-007>
- Lee, Latoya (2015). Virtual homeplace. In Keisha Edwards Tassie, Sonja M. Brown Givens (Edits.). *Women of Color and Social Media Multitasking: Blogs, Timelines, Feeds, and Community* (91–112). Lanham: Lexington.
- Liebelt, Claudia, Böllinger, Sarah & Vierke, Ulf (Edits.) (2018). *Beauty and the Norm. Debating Standardization in Bodily Appearance*. Nueva York: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-91174-8>
- Lightning, Robert K. (2012). The Formal Dualism of Spike Lee's "Do the Right Thing". *CineAction*, 87, 68–72.
- Lubiano, Wahneema (1991). But Compared to what?: Reading Realism, Representation, and Essentialism in School Daze, do the Right Thing, and the Spike Lee Discourse. *Black American Literature Forum*, 25(2), 253–282. <https://doi.org/10.2307/3041686>
- McKay, Claude (1968). *Harlem: Negro Metropolis*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich (Orig. 1940).
- McKittrick, Katherine (2010). Science quarrels sculpture: The politics of reading Sarah Baartman. *Mosaic: A journal for the interdisciplinary study of literature*, 43(2), 113–130.
- Mahr, Krista (2016). Protests over black girls' hair rekindle debate about racism in South Africa. *Washington Post*. <https://link.gale.com/apps/doc/A462368187/AONE?u=anon~9317968c&sid=googleScholar&xid=63da9cb4>

- Majali, Zukiswa, Coetzee, Jan K. & Rau, Asta (2017). Everyday Hair Discourses of African Black Women. *Qualitative Sociology Review*, 13(1), 158–172. <https://doi.org/10.18778/1733-8077.13.1.09>
- Majors, Yolanda J. (2001). Passing mirrors: Subjectivity in a midwestern hair salon. *Anthropology & Education Quarterly*, 32(1), 116-130. <https://doi.org/10.1525/aeq.2001.32.1.116>
- Mignolo, Walter (2007). Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of De-Coloniality. *Cultural Studies*, 21(2-3), 449-514. <https://doi.org/10.1080/09502380601162647>
- Moagi, Lefatshe A. (2016). Confronting the intersectionality of gender and race: a case study of black girls in two multiracial high schools in post-apartheid South Africa. *Gender and Behaviour*, 14(2), 7321-7328.
- Mokoena, Hlonipha (2017). ... if black girls had long hair. *Image & Text*, 29, 112-129.
- Morrison, Amani C. (2018). Black Hair Haptics. Touch and Transgressing the Black Female Body. *Meridians: feminism, race, transnationalism*, 17(1), 82-96. <https://10.1215/15366936-6955098>
- Nash, Jennifer (2014). Black Analit. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 20(4), 439-60. <https://doi.org/10.1215/10642684-2721366>
- Parkinson, Justin (2016). The Significance of Sarah Baartman. BBC News Magazine, 7, 1-19. <https://blogs.baruch.cuny.edu/the1041africa/files/2016/08/The-significance-of-Sarah-Baartman-BBC-News.pdf>
- Pope, Delilah (2018). *Beyonce's Lemonade and The Re-appropriation of Identity*. Retrieved from <https://scholarworks.harding.edu/>. Searcy, AR: Harding University.
- Probyn, Margie (2015). “Pedagogical Translanguaging: Bridging Discourses in South African Science Classrooms.” *Language and Education* 29(3), 218-34. <https://doi.org/10.1080/09500782.2014.994525>
- Quijano, Aníbal (2007). Coloniality and Modernity/Rationality. *Cultural Studies*, 21 (2-3), 168-78. <https://doi.org/10.1080/09502380601164353>
- Robinson, Cynthia (2011). Hair as Race: Why ‘Good Hair’ May Be Bad for Black Females. *The Howard Journal of Communications*, 22(4), 358-376. <https://doi.org/10.1080/10646175.2011.617212>
- Rosado, Sybil Dione D. (2003). No Nubian knots or nappy locks: discussing the politics of hair among women of African descent in the diaspora -a report on research in progress. *Transforming Anthropology*, 11(2), 60–63. <https://doi.org/10.1525/tran.2003.11.2.60>
- Setlaelo, Sarah (2022). Black Women’s Hair Consciousness and the Politics of Being. *Eidos. A Journal for Philosophy of Culture*, 6(3), 24-43. <https://doi.org/10.14394/eidos.jpc.2022.0023>

- Sokefeld, Martin (2006). Mobilizing in Transnational Space: A Social Movement Approach to the Formation of Diaspora. *Global Networks*, 6(3), 265-284. <https://doi.org/10.1111/j.1471-0374.2006.00144.x>
- Thomas, Geneva S. (2015). Why the Kylie Jenner and black hair appropriation debate is a dead end. *Jawbreaker*, 14 July. <http://jawbreaker.nyc/2015/07/why-the-kylie-jenner-andblack-hair-appropriation-debate-is-a-dead-end/>
- Thomas, Margaret (1994). Linguistic Variation in Spike Lee's School Daze. *College English*, 56(8), 911-927. <https://doi.org/10.2307/378769>
- Thompson, Cheryl (2009a). Black Women and Identity: What's Hair Got to Do with It? *Michigan Feminist Studies*, 22, 78-92.
- Thompson, Cheryl (2009b). Black Women, Beauty, and Hair as a Matter of Being. *Women's Studies: An inter-disciplinary journal*, 38(8), 831-856. <http://dx.doi.org/10.1080/00497870903238463>
- Washington, Cherokee C. (2017). *The future is feminist: an analysis of Black women's rage in American society through Beyoncé's Lemonade*. Walla Walla, WA: Whitman College.
- Wilson, Judith (1994). Beauty Rites: Towards an Anatomy of Culture in African American. *The International Review of African American Art*, 11(3), 11-17, 47-55.
- White, Shauntae B. (2010). The Big Girl's Chair: A Rhetorical Analysis of How Motions for Kids Market Relaxers to African America Girls. In Regina E. Spellers y Kimberley R. Moffitt (Edits.). *Blackberries and Redbones: Critical Articulations of Black Hair/Body Politics in Africana Communities* (17-27). Cresskill, NJ: Hampton Press.
- White, Shane & White, Graham (1995). Slave Hair and African American Culture in the Eighteenth and Nineteenth Centuries. *The Journal of Southern History*, 61(1), 45-76. <https://doi.org/10.2307/2211360>
- Wolf, Naomi (1999). *The Beauty Myth: How Images of Beauty Are Used Against Women*. Nueva York: Morrow.
- Yaszek, Lisa (2006). Afrofuturism, science fiction, and the history of the future. *Socialism and Democracy*, 20(3), 41-60. <https://doi.org/10.1080/08854300600950236>
- Zuluaga Díaz, Juan Carlos. (2021). Poética visceral: feminismo negro, afectos y emociones en la obra de Victoria Santa Cruz. *Hallazgos*, 18(36), 291-321. <https://doi.org/10.15332/2422409x.5803>

Categorizaciones sociales. La negritud como casilla de salida, la blanquitud como casilla de llegada

Social Categorizations: Blackness as the Starting Point, Whiteness as the End Point

Miriam González Álvarez

Universidad de La Laguna, España

mgonzaal@ull.edu.es

<https://orcid.org/0000-0002-6828-6645>

Recibido: 17/06/2023

Revisado: 23/06/2024

Aceptado: 23/06/2024

Publicado: 30/09/2024

Sugerencias para citar este artículo:

Gonzalez Alvarez, Miriam (2024). «Categorizaciones sociales. La negritud como casilla de salida, la blanquitud como casilla de llegada», *Tercio Creciente*, extra9, (pp. 99-110), <https://dx.doi.org/10.17561/rtc.extra9.8234>

Resumen

Las categorizaciones han sido, durante toda la historia del ser humano, el medio para ingresar en lugares conocidos y de reconocimiento, convirtiéndose en espacios de pertenencia y referencia con las que construir la identidad y la identificación personal y colectiva. Las categorizaciones funcionan como contenedores de sentido para generalizar y sintetizar la información de ciertos colectivos o grupos sociales que comparten elementos identitarios semejantes. Sin embargo, cuando las personas racializadas buscan su lugar de reconocimiento, las solemos situar en limbos subjetivos referenciales que se conforman como espacios de discriminación y racismo. En este ensayo, se estudian las referencias arquetípicas de la presencia de la blanquitud como eje central de categorización desde la que colocar a todas las personas, generando, así, la invalidación de la otredad y de la negritud. El etnocentrismo colonial establece lo blanco como marco referencial, de manera que aquellas personas que no se pueden encorsetar en los límites blancos, son nombradas desde la ausencia, desde un lugar de silencio nominal que afecta y problematiza las propias categorizaciones

Palabras clave: personas racializadas, categorías, diferencia, persona de color.

Abstract

Categorizations have been, throughout human history, a means of entering known and recognized places, becoming spaces of belonging and reference with which to construct personal and collective identity and identification. Categorizations function as containers of meaning to generalize and synthesize information about certain collectives or social groups that share similar identity elements. However, when racialized people seek their place of recognition, we often place them in subjective limbo references that form spaces of discrimination and racism. In this essay, the archetypal references of the presence of whiteness as the central axis of categorization from which to place all people are studied, thus generating the invalidation of otherness and blackness. Colonial ethnocentrism establishes whiteness as a referential framework, so that those individuals who cannot be confined within white boundaries are named from absence, from a place of nominal silence that affects and problematizes the categorizations themselves.

Keywords: Racialized People, Categories, Difference, Person of Color.

Introducción: rostros en casillas de salida

“Algunas personas tienen que insistir en pertenecer a las categorías que dan residencia a otras” (Ahmed, 2018, p. 177).

En 1977, se publicaba por primera vez la obra *Dialogues (Diálogos)*, escrita por el filósofo Gilles Deleuze y la periodista Claire Parnet. En este libro, se producía una discusión a dos voces en torno a los conceptos y metodologías que plantea el propio Deleuze para (invitar a) pensar nuevas formas de entender la vida. De esta manera, se elaboraba un diálogo no sólo entre personas, sino entre líneas y fragmentos, entendiendo el conocimiento como un devenir que siempre funciona en presente. En sus páginas, las autoras¹ reflexionan cómo las personas son “hundidas en agujeros negros, prendidas con alfileres en una pared blanca” (Deleuze y Parnet, 1980, p. 23). Esta imagen visual nos desplaza hacia las ruedas de reconocimiento, hacia esos espacios estructurados sistémicamente en donde las personas son identificadas, fichadas, reconocidas y categorizadas por un sistema hegemónico y normativo que funciona como agujero negro en el que dejar caer todos aquellos rostros que aún se encuentran en la casilla de salida, aquellos rostros sin nombre.

Este sistema social de pared blanca-agujero negro (Deleuze y Parnet, 1980), delimita nuestra subjetividad, nuestro “yo”, y convierte el rostro en un producto del sistema, en un objeto mercantilizado que direcciona y determina las significaciones dominantes que nos fijan en la pared, que nos identifican y nos organizan como una u otra persona dentro de una categoría social aún mayor. La pared blanca, por su parte, funciona como un territorio ilimitado y sin contornos, un espacio sin fronteras que trata de hacer

1 En este artículo se ha optado por la redacción en femenino refiriéndonos a la categoría de persona para abandonar el carácter androcéntrico del uso del lenguaje.

presente una comunidad o cultura determinada, un colectivo o grupo social en el que prender con alfileres los distintos rostros mientras se genera una constelación de personas. Un mapa lineal que sitúa y delimita las comunidades de forma homogénea y con claros signos distintivos. Carmen Romero-Bachiller (2003) explica que en estas situaciones de “autenticidad” en torno a la comunidad se produce una tensión constante entre las tradiciones, pertenencias e identidades compartidas que, a menudo, excluyen a aquellas personas que de una u otra manera no se encuentran en los límites identitarios que unifican y definen los grupos. La autora (Romero-Bachiller, 2003) explica que las culturas tienden a conformarse como espacios inamovibles e incontrovertibles, como bolsas de significado cerradas en sí mismas, como lugares que no se prestan a las traducciones e hibridaciones y que, por tanto, delimitan y excluyen.

La idea de que cada persona tiene su propia identidad y cultura está, indudablemente, ligada al territorio (nacionalidad), al contexto histórico (categorías sociales) y al entorno inmediato (filiaciones locales). En el libro *Las mentiras que nos unen. Repensar la identidad*, el filósofo Kwame Anthony Appiah (2019) reflexiona sobre cuestiones relacionadas con las identidades personales y colectivas en un diálogo con su credo, país, color, clase o cultura. Un relato abierto, que roza lo literario, y va engarzando memoria autobiográfica con apuntes realizados desde una perspectiva histórica, en el que nos invita a repensar(nos) desde las razones identitarias, desde lo que él denomina: “las mentiras que nos unen”. El autor (Appiah, 2019) explica que las identidades conllevan una serie de etiquetas e ideas que modelan nuestra manera de ser y estar en el mundo, así como la manera en que somos vistas y tratadas en base a nuestros grupos de pertenencia.

Pero las comunidades no sólo se construyen sobre el pensamiento que tiene el propio grupo, sino que para su formación también influye lo que piensan aquellas personas que no pertenecen al grupo, la mirada de la otra persona recae sobre la nuestra haciendo que nuestra mirada se complete y cambie. El grupo se negocia entre los que están dentro y los que están fuera (Appiah, 2019). A este respecto, aunque existe la fantasía liberal de que las identidades simplemente se eligen, como quien va al supermercado a comprar la etiqueta que mejor le satisfaga, la realidad es que las identidades caen sobre nosotras y nos interpelan, no son un bien a adquirir. Las identidades “no son sólo de quien las lleva” (Appiah, 2019, p. 264). Las identidades como las categorizaciones se obtienen a partir de procesos discursivos, estructurales y relacionales que son tanto internos como externos al individuo y que lo afectan y lo direccionan hacia un lugar situado desde el que ser nombrado, orientando los cuerpos hacia un futuro de rostro concreto (Ahmed, 2018).

Como nos explica la teórica Signe Leth Gammelgaard (2014) en su artículo *Repartir lo sensible. Política rancièriana desde una perspectiva posthumanista*, Elizabeth Grosz (2002) nos insta a mover la atención del reconocimiento al que se adscribe la política de la identidad hacia la “política de la imperceptibilidad”. Es decir, Grosz (2002) sugiere que, en vez de entender la formación de la identidad como un proceso de afirmación de las otras personas, se entienda como un proceso de actos y fuerzas inmateriales que traten de alejarse del carácter androcéntrico (Grosz, 2002) del reconocimiento. Y aunque coincidimos con la línea de investigación de esta perspectiva posthumanista y que es

seguida por diversas teóricas contemporáneas (como Karen Barad o Donna Haraway), en nuestro artículo nos situaremos en la corriente hegeliana del reconocimiento para, precisamente, poner en evidencia la contingencia de sus atributos y atribuciones.

El proyecto de la Escalera Karakola escribe colectivamente el prólogo del libro *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (2004). En sus páginas, se reflexiona sobre cómo nos encontramos en un mundo de patriotismos y nacionalismos exacerbados, un contexto de pánico mediático hacia aquellos cuerpos no normativos ni europeos que desnaturalizan la diversidad y levantan fronteras de vergüenza hacia los rostros de la otredad. La burocracia e institucionalización del reconocimiento ha supuesto la paradoja de que, por un lado, se rechaza y excluye la diferencia, mientras que por el otro se exalta el consumo de lo diferente y lo exótico. Pero todo ello siempre desde un lugar de consumo colonial que cosifica a ciertas personas, convirtiéndolas en una atracción que precariza su existencia. Las categorizaciones dicotómicas se basan en unidades binarias que tratan de distribuir jerárquicamente los papeles sociales entre la persona opresora y la oprimida: eres hombre o mujer, blanco o negro, rico o pobre... Nuestra manera de definir quiénes somos se ha basado en una ontología relacional que legitima el dualismo clásico y que nos coloca en una posición con respecto al resto de personas. El patrón de las significaciones dominantes se constituye desde las máquinas binarias (Deleuze y Parnet, 1980) de categorización. La distancia y la diferencia es una manera de decir quién soy yo y, por tanto, quién es la otra persona.

Desarrollo de la investigación

Ser diferencia: el cuerpo signifiante

“El espejo ya no me refleja: me culpa”² (Arango, 1974)

La importancia de mirarse y reconocerse en lo observado es determinante en el desarrollo de la personalidad del sujeto. El psicoanalista Jacques Lacan (1977) elabora su teoría del espejo para explicar este proceso. Lacan (1977) explica que la personalidad surge durante la infancia cuando se contempla la imagen reflejada en el espejo por primera vez y nos hacemos conscientes de nuestro propio cuerpo como entidad individual y separada del de nuestra madre. En esta acción se observa el desarrollo psicológico de la niñez, durante la observación el sujeto produce una respuesta al ser capaz de reconocerse en la imagen reflejada, la cual da lugar a la representación mental del “yo”. En palabras de Gillian Rose (2019) y citando el trabajo realizado por Lacan, “las dinámicas del estadio del espejo continúan estructurando la subjetividad, y explican la importancia de lo visual para nuestro sentido del yo” (p. 266). Pero, ¿qué ocurre cuando no nos reconocemos en lo reflejado? ¿Qué ocurre cuando el reflejo deviene imagen y no cuerpo? ¿Qué ocurre cuando el espejo ya no refleja sino que culpa?

2 Verso extraído del poema *Caído en el limbo espiritual* (1974) de Gonzalo Arango.

Hablar de reconocimiento, en la actualidad, nos lleva a desplazarnos de la voz activa “reconozco” a la voz pasiva “soy reconocida” (Ricoeur, 2005). Tal como se ha ido apuntado a lo largo de la introducción, la identidad se elabora en un diálogo conjunto, en un reconocimiento que debe ser recíproco y multidireccional y que nos insta a dejar de hablar de las categorías como ejes separados, como cajones individuales en los que arrojar a los rostros y empezar a hablar de las categorías como una yuxtaposición de ejes de diferenciación que mantienen una imagen de la identidad como contenedor de aspectos individuales que son el resultado de ordenamientos concretos y jerarquizados (Romero-Bachiller, 2003). Judith Butler (2007) expone que aquellas categorías que son normativizadas y generalizadas, las que no se asumen como problemáticas porque no son cuestionables, ni discutibles, son las categorías que, por su propia posición, se deben problematizar. En palabras de Sara Ahmed (2015): “el problema empieza cuando se escapa de sus contenedores, *lo pone todo en cuestión*”³ (, p. 182, cursiva en el original).

La diferencia se configura, de esta manera, como un factor clave en el reconocimiento y, por tanto, en la formación identitaria. Aquello que me hace igual y diferente a la otra persona se vuelve una manera de autoidentificación. La diferencia se articula a partir de discursos intersubjetivos y prácticas sociales que generan la relación entre el sujeto significado y el cuerpo significante, que elaboran las preguntas en torno a la diferenciación de la otredad y las fronteras de lo diferente. En la Figura 1, siguiendo el estudio propuesto por Avtar Brah (2004), se puede observar un cuadro que recoge las cuatro formas -de los niveles macro y micro- en las que se conceptualiza la diferencia.

Diferencia como experiencia	Diferencia como relación social	Diferencia como subjetividad	Diferencia como identidad
“La ‘experiencia’ es un proceso de significación que constituye (...) lo que llamamos ‘realidad’. De aquí la necesidad de re-enfatizar la noción de experiencia no como guía inmediata a la ‘verdad’ sino como una práctica de significación tanto simbólica como narrativa; como una lucha por las condiciones materiales y los significados” (p. 121).	“Hace referencia a los modos en los que la diferencia se construye y organiza en relaciones <i>sistemáticas</i> a través de prácticas institucionales y de discursos económicos, culturales y políticos” (p. 123).	“La subjetividad, así, no se encuentra nunca unificada ni fija sino fragmentada y en proceso constante. (...) Estas consideraciones se han mostrado especialmente atractivas, ya que problematizan ‘la diferencia sexual’ (p. 129).	“Nuestras luchas por los significados son también nuestras luchas por diferentes modos de existir y devenir: diferentes identidades” (p. 131).

Figura 1. Cuadro que recoge las formas en las que se conceptualiza la diferencia.

Fuente: (Brah, 2004, pp. 120-133).

El concepto de diferencia, por tanto, se relaciona con la diversas variantes en las que los discursos específicos de la diferencia conforman, cuestionan, representan y resignifican al individuo (Brach, 2004). Es decir, el concepto de diferencia y la discursividad que se

3 “Trouble when it leaks from its containers, throws everything into question” (Ahmed, 2015, p. 182) (Traducción de la autora).

genera en torno al término, se constituye como lugar de poder, un territorio que traduce las experiencias en nuevas formas de subjetivación y relación social. Hablaríamos del poder de la diferencia como constructor social de sentido. Es por ello que, coincidimos con Brach (2004) cuando afirma que:

Algunas construcciones de la diferencia, tales como el racismo, postulan unas fronteras fijas e inmutables entre grupos que se significan como inherentemente diferentes. Otras construcciones pueden presentar la diferencia como relacional, contingente y variable. En otras palabras, la diferencia no siempre es un indicador de jerarquía y opresión. Por lo tanto, la cuestión de si la diferencia resulta en inequidad, explotación y opresión o en igualitarismo, diversidad y formas democráticas de agencia política es contextualmente contingente. (p. 134)

Pero aun siendo conscientes de la contingencia de la diferencia, opinamos que se utiliza el discurso de lo común y de lo diferente como una práctica sistémica para movilizar los segmentos de los grupos sociales, generando formas precisas de agrupamiento en respuesta a una identidad colectiva compartida. La identidad colectiva se configura desde un proceso de significación en el que lo común e individual de las categorías de diferenciación (como la clase, la raza o la religión) se inviste de un significado experiencial compartido. Carolina De la Torre (2001) nos explica que no se llega a generar una identidad colectiva si las personas que componen el grupo no logran un sentimiento de pertenencia, el cual debe ser compartido y entendido por todas las personas que lo configuran.

La identidad, como proceso, nos expone la necesidad de hablar de “discursos, matrices de significados, y memorias históricas que, una vez en circulación, pueden consolidar la base de la identificación en un contexto económico, cultural y político dado” (Brah, 2004, p. 132). La identidad como constructo sociocultural no es ni estática, ni inmutable, sino una articulación de la subjetividad que se va re-construyendo y re-interpretando en una construcción contextualmente específica. El proceso de afirmar una identidad colectiva implica la creación a partir de fragmentos situados de las relaciones que nos componen, nos descomponen o nos modifican (Hernández-Hernández, 2018). Por su parte, la imagen como constructor de sentido también produce poder. Josep Català-Doménech (2008) nos trata de explicar la relación entre la identidad y la imagen, desde el campo de la cultura visual, realizando un desplazamiento de la figuración de las categorías (raza, género, etc.) como valorativo de la forma de las imágenes hacia los fenómenos de la subjetividad de la visualidad. La imagen funciona como un amplificador de desigualdad, como una superficie en la que toda persona se busca a sí misma y, a menudo, se culpa. La imagen idealizada responde a un conjunto de patrones preeminentes que se basan en parámetros corpóreos coincidentes con los normativos y que sitúan a ciertos cuerpos en sombra. El racismo se podría considerar como un síntoma de una patología visual que se relaciona con los mecanismos de proyección de ciertas imágenes (Martín-Prada, 2018) y no de otras.

Ser extraño: la figura en sombra

“El Otro Oscuro es el presente-ausente que perdura en los bordes de todos los cuentos de hadas”⁴ (Thomas, 2018, p. 4).

El extraño⁵ es una figura en sombra, una figura oscura (*dark*), una figura que ha sido racializada y que no puede desligarse de una historia colonial y racista (Ahmed, 2018); ser extraño convierte la figura en un ser borroso y cuanto más borrosa sea la sombra, cuanto menos nítidos sean sus contornos más cuerpos pueden quedar inscritos en ella (Ahmed, 2018). La figura del extraño inscribe más a unos cuerpos que a otros, ser extraño señala cierta corporeidad. Como explica Sara Ahmed (2018): “los extraños devienen objetos no solo de la percepción sino también de la gobernanza: cuerpos que gestionar. Pueden gestionarte para sacarte de la existencia” (p. 199).

Y como afirma E. Elizabeth Thomas (2018) en un análisis realizado a las historias fantásticas y el lugar que ocupa la figura del “Otro Oscuro” (*the Dark Other*) en ellas, revisar esta tradición ficticia es aprender que aquellos cuerpos que no son blancos no tienen futuro. En las películas de ciencia ficción no suelen aparecer personas afrodescendientes y si aparecen, suelen ser desde una posición racializada o vulnerabilizada, desde un lugar en el que su cuerpo ni siquiera les pertenece (sirvienta, prostituta, esclava...) (Thomas, 2018). Si esos personajes presentan diálogos, sus palabras sólo apoyan la narración nunca la alteran y, por supuesto, tampoco poseen un discurso concreto. La narrativa se presenta a través de los ojos de la luminosidad, la oscuridad no tiene mirada propia. La autora (Thomas, 2018) nos explica que “el Otro Oscuro” suele ser la causa del problema, del espectáculo y de la violencia (rol principal de villano). Si aparece su figura suele ser por cinco principios: 1) espectáculo, 2) dilema o vacilación; 3) violencia; 4) inquietud; 5) emancipación (en el que “al Otro Oscuro” desde una posición de subalterno se le permite el habla y/o la agencia).

La narrativa ficcional también afecta a nuestra conciencia colectiva y a nuestro imaginario estético, da forma a las percepciones de la diferencia. “La invisibilidad forzada a través de la mudez del color en lo fantástico no deja sin sombras a los cuerpos oscuros”⁶ (Thomas, 2018, p. 3) y su sombra se vuelve aún más oscura. Cuando una figura es percibida como extraña pasa a ser, directamente, relacionada con el peligro. La figura del extraño es un ser peligroso, por lo que se debe dulcificar su rudeza (Ahmed, 2018). Sara Ahmed (2018) nos señala que la sonrisa es un medio de dulcificar la apariencia, y tanto las mujeres (desde su categoría de género) como las personas negras (desde su categoría

4 “The Dark Other is the present-absence that lingers at the edges of every fairy tale” (Thomas, 2018, p. 4) (Traducción de la autora).

5 En este caso se utiliza el masculino siguiendo la referencia dada por la teórica Sara Ahmed (2018).

6 “Enforced invisibility through colormuteness in the fantastic does not render dark bodies shadowless” (Thomas, 2018, p. 3) (Traducción de la autora).

de raza) tienen que valerse de ella para alcanzar la aprobación y el reconocimiento. El racismo o el sexismo se colocan, desde esta posición, como una manera de ubicar los cuerpos, como una forma de reducir ciertas figuras y de reconocerlas, sólo, en un lugar concreto.

Ser de otro lugar: la piel oscura

“La piel oscura es percibida como extraña; ser oscura es ser de otro lugar (Ahmed, 2018, p. 165).”

La diferencia fenotípica coloca los cuerpos, jerarquiza y privilegia unos cuerpos sobre otros, unas características físicas y conductuales sobre otras pero, sobre todo, unas pieles sobre otras. El color de nuestra piel nos coloca en un lugar concreto y categoriza nuestra manera de ser y estar en el mundo. El racismo se apoya en la supremacía y normativización de la blanquitud, en el deseo de alejarse de la negritud; por su parte, el racismo amable se configura desde la presunción de blanquitud (Ahmed, 2018). Es más amable presuponer que eres blanca y no negra, que tu piel oscura se debe a un bronceado y no a que parezcas negra. Sara Ahmed (2018) nos explica que cuando las personas indican que no ven la raza eso se traduce en que no ven a quienes traen la raza consigo, no ver la raza, por lo general, significa que no te ven. Como ella señala: “no veo a quienes no son blancos como no blancos, lo que se traduce por: no veo a nadie que no sea blanco” (Ahmed, 2018, p. 167). Esta manera de visualidad condicionada genera que ciertos cuerpos sean invisibles, que la corporeidad negra tienda a desaparecer o se coloque en otro lugar, un lugar apartado y oculto, un lugar que no es de nadie porque no tiene nombre propio.

Diversas artistas contemporáneas investigan cómo se construye la identidad racial o cultural a partir del estudio de la gama de colores de la piel. Marta Sesé (2021) realiza un análisis de la obra *Colored People* (1989-1990) de Carrie Mae Weems (Portland, 1953). En su serie de retratos, Weems explora el rol que ha desempeñado el término “negro” en la construcción de la historia y la identidad afroamericana para dar visibilidad a la comunidad y criticar la jerarquía de valores sociales que se asignan a los tonos de piel. La práctica artística consiste en superponer colores llamativos como el magenta, azul, marrón y púrpura para parodiar el uso simplista y descontextualizado del concepto “de color”. Así, la artista trata de explicar cómo el término “de color”, a menudo, es usado para dirigirse a aquellas personas cuya tonalidad de piel no encaja en la categoría ni de blanco, ni de negro; reclamando el uso de un término peyorativo en su significación. Por su parte, la artista Angélica Dass (Río de Janeiro, 1979), compone la obra fotográfica en curso *Humanae* (2012-actualidad) para documentar la diversidad de la piel humana y reflexionar de manera crítica sobre las etiquetas de color (blanco, negro, amarillo...) que se asocian a la raza.

La raza y el color que se asocia a ella puede terminar convirtiéndose en una manera de requerir explicación, en una forma de estar en puntos suspensivos, de volver ciertos cuerpos un interrogante que se debe explicar o justificar. La pregunta o la duda que se asocia ante el color de piel es una explicación. El bronceado, de esta manera, se vuelve

una explicación del color oscuro, una justificación del color como color domesticado (Ahmed, 2018). El color oscuro se convierte en una expresión del carácter y de la inexistencia, el color oscuro marca a los cuerpos que lo habitan como extranjeros, como extraños, peligrosos, como seres en cuestión.

Ser pregunta: estar en cuestión

“Un cuerpo puede ser un signo de interrogación. Y podemos descubrir que las preguntas pueden funcionar como afirmaciones (Ahmed, 2018, p. 165).”

Ser un cuerpo que habita la pregunta, que reside en la duda, convierte al “yo” en un pronombre cuestionable, transforma ciertos rostros en signos de interrogación, en caras puntuadas por preguntas que tratan de categorizar y colocar el ser en un lugar concreto. Sara Ahmed (2018) reflexiona cómo ciertos cuerpos están continuamente en cuestión, se sienten cuestionados y viven la pregunta como un lugar de residencia. Ella explica que cuando alguien pregunta “¿de dónde eres?” está señalando que no eres de aquí, está dibujando una línea invisible que separa tu nacionalidad de la de ella, está distanciándote. A veces, las preguntas funcionan como afirmaciones, una pregunta puede significar una traducción concreta, una categorización sistémica que te asocia a ciertos términos como: la otra, la extranjera, la peligrosa.

Que te nombre como peligrosa, que tu cuerpo haya sido sometido a un acuerdo social que lo marca como peligroso se vuelve un problema de percepción. En una entrevista a Claudia Rankine, realizada en *The Guardian* por Smitha Khorana (2014) denomina el racismo como un problema de percepción, ella señala que la blanquitud te hace creer ver, en vez de ver; es decir, la negritud, los cuerpos negros se ven como más grandes, más peligrosos, como demonios ante los que estar en guardia, y a los que, ante el mínimo atisbo de inseguridad hay que matar. Sara Ahmed (2018) habla de este “derecho de matar como el derecho a percibir al otro como malo o percibirlo erróneamente” (p. 198), la ley de la percepción conecta lo institucional con la experiencia personal y convierte una injusticia social en un derecho de desigualdad sistémica. De esta manera, los cuerpos racializados, los grupos o colectivos que han sido vulnerabilizados por su raza, etnia, religión, clase, género o cualquier otra categoría cultural, política, económica o social, comparten una conciencia común – a partir de las actitudes, experiencias y vivencias que experimentan de su condición de minoría o mayoría (Berger y Thompson, 1997) – que es determinante en el sentido de su desarrollo identitario y que les coloca en el lugar de opresores u oprimidos. Como señala Sara Ahmed (2007):

Lo que se encuentra en contacto con una persona está determinado por lo que hace: los cuerpos se orientan cuando están ocupados en el tiempo y en el espacio. Los cuerpos son moldeados por este contacto con los objetos. Lo que se acerca está moldeado por lo que hacen los cuerpos y, a su vez, afecta lo que los cuerpos pueden hacer.⁷ (p. 152)

7 “What you come into contact with is shaped by what you do: bodies are orientated when they are occupied in time and space. Bodies are shaped by this contact with objects. What

El racismo mantiene ciertos “hábitos” a través de su cotidianidad y dibuja la forma del espacio en relación a los cuerpos que los habitan (Ahmed, 2007). El racismo como forma de comodidad pública coloca a ciertos rostros en la casilla de salida, les impide que la forma de sus cuerpos se extienda y encaje en la superficie del espacio, por lo nunca acceden a la casilla de llegada.

Conclusiones: rostros en casilla de llegada

“Pero, si no soy la misma, la siguiente pregunta ¿quién demonios soy?
¡Ah, este es el gran enigma!” (Carroll, 2003, p. 17)

En 1865, Lewis Carroll escribía la obra literaria *Las aventuras de Alicia en el país de las maravillas*, en sus páginas nos narraba la historia de una niña que se sumerge en un viaje imaginario a través del cual irá desvelando los secretos de la niñez y la inocencia en un recorrido identitario por su propia naturaleza infantil. En el libro, Alicia se pregunta constantemente: “¿quién soy yo?”, elabora un rompecabezas enorme en torno a esa pregunta sin respuesta y convierte esa cuestión en el verdadero enigma de la historia. La eterna duda que genera el concepto del “yo” coloca los rostros en la casilla de salida de la vida, siguiendo un juego que los direccionará en uno u otro sentido. Pero como hemos ido reflexionando a lo largo del artículo, los rostros al llegar, terminan siendo categorizados y jerarquizados en relación a la supremacía de unas caras sobre otras.

Las categorizaciones han sido, durante toda la historia del ser humano, el medio para ingresar en lugares conocidos y de reconocimiento, convirtiéndose en espacios de pertenencia y referencia con las que construir la identidad y la identificación personal y colectiva. Las categorizaciones funcionan como contenedores de sentido para generalizar y sintetizar la información de ciertos colectivos o grupos sociales que comparten elementos identitarios semejantes. Sin embargo, mientras que un rol se define por una categoría social que implica un conjunto de conductas y actitudes diferenciadas, un estereotipo supone una especie de caricatura de dichos atributos que se presuponen a los miembros de la categoría social (Hopkins, 1987). En el artículo, se ha ido realizando un recorrido de significación por los distintos estereotipos en torno a la negritud, por aquellas representaciones colectivas que constituyen nuestros marcos referenciales de categorías abstractas que, a su vez, componen los imaginarios sociales con los que construimos la individualidad.

La diferencia entre los cuerpos se establece, de esta manera, como un espacio para traducir las experiencias –individuales y colectivas– en formas de subjetivación y relación social que coloca las producciones arquetípicas de la imagen de la otredad en ciertos lugares de discriminación como en: la figura del extraño, los cuerpos “de color” o la piel oscura, el ser peligroso, el convertirse en pregunta. De modo que, bajo

gets near is both shaped by what bodies do, and in turn affects what bodies can do” (Ahmed, 2007, p. 152). (Traducción de la autora).

la estructura del colonialismo cultural, se impone la cultura dominante –y las maneras concretas de nombrar y entender la realidad a partir de sus sistemas de referencia– a cualquier grupo social o población minoritaria, provocando prácticas de hegemonía y etnocentrismo que racializan y vulneralizan a ciertos cuerpos y rostros bajo la excusa de la integración y la inclusión. En nuestro ensayo, tratamos de cuestionar y problematizar la base sobre la que definimos las categorías sociales, para desmontar la idea eurocéntrica de la normativización de las jerarquías nominales desde lo blanco y la invalidación de la otredad. A este respecto, situamos la mirada decolonial como posible respuesta para revelar las subjetividades referenciales de cada colectivo social y que todas las personas puedan decidir de qué manera quieren ser nombradas.

Financiación

Trabajo cofinanciado por la Agencia Canaria de Investigación, Innovación y Sociedad de la Información de la Consejería de Universidades, Ciencia e Innovación y Cultura y por el Fondo Social Europeo Plus (FSE+) Programa Operativo Integrado de Canarias 2021-2027, Eje 3 Tema Prioritario 74 (85%).

Referencias

- Ahmed, Sara (2007). A Phenomenology of Whiteness. *Feminist Theory*, 8(2), 149-168. <https://doi.org/10.1177/1464700107078139>
- Ahmed, Sara (2015) Being in Trouble: In the Company of Judith Butler. *Lambda Nordica*, 2(3), 179-192.
- Ahmed, Sara (2018). *Vivir una vida feminista*. Edicions Bellaterra (Traducción María Enguix) (Obra original publicada en 2017)
- Appiah, K. Anthony (2019). *Las mentiras que nos unen. Repensar la identidad: Creencias, país, color, clase, cultura*. Penguin Random House Grupo Editorial.
- Berger, Kathleen S. y Thompson, Ross A. (1997). *Psicología del desarrollo: infancia y adolescencia*. Panamericana.
- Brah, Avtar (2004). Diferencia, diversidad, diferenciación. En hooks, bell, Brah, Avtar, Sandoval, Chela, Anzaldúa, Gloria, Levins-Morales, Aurora, Bhavnani, Kum-Kum, Coulson, Margaret, Alexander, M. Jaqui, y Talpade-Mohanty, Chandra. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (pp. 107-136). Traficantes de Sueños
- Butler, Judith (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- Carroll, Lewis (2003). *Las aventuras de Alicia en el país de las maravillas*. Biblioteca Digital del ILCE. (Obra original publicada en 1865)
- Català-Domènech, Josep M. (2008). *La forma de lo real: introducción a los estudios visuales*. Editorial UOC.

- De la Torre, Carolina (2001). *Las identidades. Una mirada desde la psicología*. Centro de Investigaciones y Desarrollo de la Cultura Cubana “Juan Marinello”. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20191016040645/Las_identidades.pdf
- Deleuze, Gilles y Parnet, Claire (1980). *Diálogos*. Pre-Textos. (Traducción de José Vázquez Pérez)
- Gammelgaard, S. Leth (2014). Repartir lo sensible. Política rancièriana desde una perspectiva posthumanista. *Artnodes. Revista científica electrónica impulsada por la UOC*, 14, 51-56.
- Grosz, Elizabeth (2002). A politics of imperceptibility: A response to ‘Anti-racism, multiculturalism and the ethics of identification’. *Philosophy and social criticism*, 284, 463-472. <https://doi.org/10.1177/0191453702028004528>
- Hernández-Hernández, Fernando (2018). Encuentros que afectan y generan saber pedagógico entre docentes a través de cartografías visuales. *Revista Digital do LAV*, 11(2), 103-120. <https://periodicos.ufsm.br/revislav/article/view/33898> <https://doi.org/10.5902/1983734833898>
- hooks, bell (2004). Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. En hooks, bell, Brah, Avtar, Sandoval, Chela, Anzaldúa, Gloria, Levins-Morales, Aurora, Bhavnani, Kum-Kum, Coulson, Margaret, Alezander, M. Jaqui, y Talpade-Mohanty, Chandra. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (pp. 33-50). Traficantes de Sueños
- Hopkins, J.Roy (1987). *Adolescencia. Años de transición*. Ediciones Pirámide
- Khorana, Smitha (27 de diciembre de 2014). Poet Claudia Rankine: “Racism Works Purely on Perception” in America. Guardian. <https://bit.ly/3UITKDA>
- Lacan, Jaques (1977). *The four fundamental concepts of psycho-analysis*. Penguin.
- Martín-Prada, Juan (2018). *El ver y las imágenes en el tiempo de Internet*. Ediciones Akal.
- Ricoeur, P. (2005). *Caminos del reconocimiento: Tres estudios (Estructuras y Procesos. Filosofía)* (Traducción de Agustín Neira). Editorial Trotta.
- Romero-Bachiller, Carmen (2003). Los desplazamientos de la «raza»: de una invención política y la materialidad de sus efectos. *Política y Sociedad*, 40(1), 111-128. <https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO0303130111A/23680>
- Rose, Gillian (2019). *Metodologías visuales. Una introducción a la investigación con materiales visuales* (4ª Edición). Centro de Documentación y Estudios Avanzados de Arte Contemporáneo (CENDEAC).
- Sesé, Marta (2021). Carrie Mae Weems. Colores que importan. *EXIT: Imagen y Cultura. Negritud*, 81, 88-97.
- Thomas, E. Elizabeth (2018). Toward a Theory of the Dark Fantastic: The Role of Racial Difference in Young Adult Speculative Fiction and Media. *Journal of Language and Literacy Education*, 14(1), n1.

Pelo negro y dramaturgia: sentir, pensar y politizar el pelo negro mediante dos piezas cortas de teatro

Black Hair and Dramaturgy: Feeling, Thinking, and Politicizing Black Hair through Two Short Theater Plays

Pablo Tatés Anangono

Universidad Central del Ecuador, Quito
pablotatesanangono@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-6766-8377>

Recibido: 27/07/2023
Revisado: 23/06/2024
Aceptado: 23/06/2024
Publicado: 30/09/2024

María Isabel Moreno Montoro

Universidad de Jaén, España
mimoreno@ujaen.es
<https://orcid.org/0000-0002-9743-3595>

Sugerencias para citar este artículo:

Tatés Anangonó, Pablo y Moreno-Montoro, María-Isabel (2024). «Pelo negro y dramaturgia: sentir, pensar y politizar el pelo negro mediante dos piezas cortas de teatro», *Tercio Creciente*, extra9, (pp. 111-138), <https://dx.doi.org/10.17561/rtc.extra9.9203>

Resumen

Este artículo aborda la importancia del pelo negro como símbolo de creatividad, imaginación, cultura e identidad. Se destaca que el pelo negro, al igual que las artes escénicas, es político, ya que puede deconstruir los parámetros de belleza hegemónicos que han marginado lo negro. Se señala que el pelo negro ha sido utilizado por la colonialidad para reforzar el racismo, la exclusión y la desigualdad.

El artículo se centra en el proceso de investigación y creación que dio lugar a dos piezas cortas de teatro: “Alisado” y “Gloria, Lola, Margarita y Luis”, de las que es autor Pablo Tatés Anangonó, uno de los dos autores de este artículo. Estas obras utilizan el pelo negro como punto de partida para explorar temas de interculturalidad y reflexionar sobre la discriminación racial.

En la introducción, se destaca la importancia del pelo en la vida cotidiana y en el escenario como elemento para la construcción de historias y personajes. Se menciona que el cabello es constantemente procesado por las prácticas culturales, lo que le da significado y valor.

El marco teórico explora conceptos relacionados con la trama, la dramaturgia y el tema de las obras. Se aborda el pelo negro como un atributo físico utilizado para reconocer a las personas negras, y cómo la colonialidad ha utilizado esto para establecer jerarquías y diferencias raciales. Además se conecta con algunas teorías artísticas y estéticas que relacionan el arte con lo social y político.

La metodología utilizada es una investigación en las artes, donde se abordan y visualizan problemas o fenómenos de interés y significado personal y cultural. Se emplea métodos autonarrativos de diverso origen paradigmático, que vinculan lo personal con lo cultural, y se recopilan testimonios de experiencias de racismo y discriminación relacionadas con el pelo negro.

En la discusión, se destaca cómo las obras de teatro “Alisado” y “Gloria, Lola, Margarita y Luis” abordan el tema del pelo negro desde diferentes perspectivas, mostrando la importancia del pelo en la historia colonial y su mercantilización en la actualidad. Se menciona la influencia del capitalismo en esta mercantilización y cómo las obras generan reflexiones sobre el racismo y la opresión.

Las conclusiones destacan la importancia de utilizar las artes escénicas como metodología de investigación para producir conocimiento y generar reflexiones sobre temas sociales y culturales importantes. Las obras de teatro presentadas en los eventos académicos que forman las experiencias referidas en este artículo, fueron bien recibidas y propiciaron valiosas discusiones sobre el pelo negro y su significado en la sociedad actual.

Palabras clave: pelo, colonial, negro, interculturalidad, dramaturgia.

Abstract

This article explores the significance of black hair as a symbol of creativity, imagination, culture, and identity. It emphasizes that black hair, like performing arts, is political, as it deconstructs hegemonic beauty standards that have historically marginalized Blackness. The article highlights how colonial structures have used black hair to reinforce racism, exclusion, and inequality.

The focus of the article is on the research and creative process that led to the development of two short theater pieces: *Alisado* and *Gloria, Lola, Margarita, and Luis*, written by Pablo Tatés Anangonó. These works use black hair as a starting point to explore intercultural themes and reflect on racial discrimination.

In the introduction, the significance of hair in daily life and on stage as a tool for constructing stories and characters is emphasized. Hair is seen as continually processed through cultural practices, which bestow meaning and value upon it.

The theoretical framework delves into concepts related to plot, dramaturgy, and the thematic concerns of the plays. Black hair is examined as a physical attribute historically used to identify Black individuals, and how colonialism has employed this to establish racial hierarchies and differences. The analysis connects these ideas to artistic and aesthetic theories that link art with social and political dimensions.

The methodology employed is research in the arts, addressing and visualizing issues of personal and cultural significance. Autonarrative methods from various paradigms are employed, linking personal experience with cultural context, and testimonies of racism and discrimination related to black hair are collected.

In the discussion, the theater pieces *Alisado* and *Gloria*, *Lola*, *Margarita*, and *Luis* are examined from different perspectives, showing the importance of black hair in colonial history and its commodification in modern times. The influence of capitalism on this commodification is addressed, and the plays spark reflections on racism and oppression.

The conclusion underscores the importance of using performing arts as a research methodology to produce knowledge and foster reflections on significant social and cultural issues. The plays presented in academic events, referenced in this article, were well-received and provoked valuable discussions on black hair and its meaning in contemporary society.

Keywords: Hair, Colonialism, Black, Interculturality, Dramaturgy.

1.- Introducción

El pelo negro es creatividad, imaginación, cultura, identidad, epistemología. El pelo negro, al igual que las artes escénicas, es política. El pelo es un territorio estético desde el cual se puede de-construir los parámetros de belleza hegemónicos que han marginado lo negro. El pelo negro es uno de los rasgos que la colonialidad usa para reforzar el racismo, la exclusión y la desigualdad.

El pelo no pasa desapercibido en lo cotidiano. Nos miramos al espejo y tenemos la necesidad de arreglarlo, lavarlo, peinarlo, convertirlo en el acompañante ideal en nuestras actividades diarias. En el escenario, el pelo es uno de los elementos que nos abre amplias e ilimitadas posibilidades para la construcción de historias, conflictos y personajes.

Por tanto, justifica nuestra aportación con este tema, la importancia que culturalmente cobra la necesidad que se hace de contribuir literaria y académicamente con el mismo. Ciertamente es que podemos encontrar algunos trabajos que ya están analizando esta cuestión desde diferentes lugares (López-Ganet, 2016, 2022; Lara, 2020; Hooks, 1995, 2005; Robinson, 2011; Rooks, 1996; Rowe, 2015, 2019), pero gran parte de la literatura que se encuentra está en relación al contexto afroamericano en Estados Unidos, además de la mayoría de las ya citadas, (Hilary R. Johnson-Lutz, 2020) o Reino

Unido (Kobena Mercer, 1994) y también desde Sudáfrica, (Erasmus, 2000) y con el correspondiente enfoque del territorio desde el que parte, es por esto importante que se contribuya con aportaciones desde diferentes lugares en los que la misma cuestión genera situaciones de conflicto.

Así pues, el presente artículo da cuenta del proceso de investigación y creación que decantó en la escritura de dos piezas cortas de teatro: ‘Alisado’¹, estrenada en la Universidad de Jaén- España, en febrero del 2022; y, “Gloria, Lola, Margarita y Luis”², lectura dramatizada realizada para el Congreso de Antropólogos de Salamanca, AIBR. Dichos ejercicios dramáticos toman al pelo negro como punto de partida para la creación y el ejercicio de la interculturalidad. De ambas obras es autor Pablo Tatés Anangón y aunque están presentadas en dos eventos en España, parten de las experiencias de personas que viven en Latinoamérica.

Para efectos de este trabajo, tomamos el pelo para convertirlo, primero, en palabra escrita, luego en cuerpo y finalmente en voz. Este fue el proceso que se realizó con la creación de la obra denominada: ‘Alisado’. En el caso de la obra: ‘Gloria, Lola, Margarita y Luis’, el proceso comenzó con la palabra escrita y terminó con la voz, ya que las palabras cobraron vida en una lectura teatralizada.

Mercer postula que:

«El pelo no es nunca un hecho directamente biológico porque casi siempre hay que arreglarlo, prepararlo, cortarlo y está trabajado por la mano humana. Estas prácticas socializan el cabello, lo hacen un medio de afirmaciones significativas sobre el yo y la sociedad (...). En ese sentido, el cabello no es simplemente un material crudo, sino constantemente procesado por las prácticas culturales, las cuales de ese modo la invisten de significado y valor» (Mercer, 1987, p. 25-26).

En el escenario, el pelo es sujeto de poética y de simbolización, en este espacio, el pelo puede cumplir con la misión de alterar los sentidos del espectador que acude a presenciar una representación teatral. Para que esto ocurra el pelo debe pasar por un proceso de descontextualización, (Lara: 2020: 43). Para Ramón Griffero es importante tomar en cuenta que:

El primer gesto de creación artística es aquel del acto de descontextualización. Extraemos de la realidad el color, un cuerpo, un objeto, la palabra, y los situamos al interior de un formato y de un lenguaje definido, artístico, y comienza a ser percibido o leído desde ese gesto... (Griffero, 2011:51)

La propuesta de participar en una ponencia sobre el cabello con una corta pieza de teatro, y en un congreso de antropólogos, con una lectura dramatizada, propuso

1 Trabajo escénico para el grupo de Investigación ALMARGEN y su propuesta “El pelo/cabello es epistemología”, desarrollada para la Universidad de Jaén en febrero del 2022.

2 “Gloria, Lola, Margarita y Luis”. Corta pieza teatral pensada para el 8º CONGRESO INTERNACIONAL DE ANTROPOLOGÍA AIBR. Salamanca 12-15 de julio 2022

asumir un riesgo, y a la vez, la convicción de que se puede generar conocimiento desde la creatividad, la imaginación y el accionar del cuerpo. Estas ideas parten del hecho de que el pelo negro es protagonista en los procesos de libertad de la población negra. Estos procesos de libertad vienen desde el periodo colonial:

One of the tour guides of Elmina Castle provided a historical description of the significance of the cornrow³. He explained that it was important during the transatlantic slave trade in liberating some of the Africans from servitude. Thus, the escape of slaves during the transatlantic slave trade was made possible with the aid of cornrows. Cornrow is not restricted to a specific tribe. It is worn by people throughout Ghana and other communities in Africa and the world.

The Principal Tour Guide made the researchers understand that depending upon how it was designed, it signified one's ethnic group, wealth, religion, marital status, and social position. According to the guide, it could be worn by people of all ages. In a further discussion he narrated that when the slaves reached their final destination (the Americas), the captors rip them of their culture by cutting off their indigenous hairstyles completely in the name of keeping them hygienic. However, some Africans considered this as a symbol of cultural demise and forfeiture of self-respect. The tour guide held that when the hair of the slaves began to grow the captors adopted cornrow which was considered a very simple neat hairstyle used to keep their heritage close to them. Short afro hair is enough to style one's hair into a cornrow. The use of cornrows later created an avenue for some of the slaves to escape. Thus, as a result of the ingenuity of Africans, they managed to design their cornrows in the form of maps which aided in their escape. The tour guide accentuated that this strategy was adopted to avoid their captors from discovering their secrets. (Quampaha et al., 2023; p.137)

Crear, imaginar al pelo desde la dramaturgia, para la escritura de dos piezas cortas de teatro, nos da la posibilidad de abstraer el pelo, simbolizarlo en la palabra y devolverlo al cuerpo.

Por lo tanto, estamos defendiendo que el pelo negro es un símbolo cargado de significados culturales, políticos e identitarios, y que su estudio y representación a través de las artes escénicas puede contribuir a deconstruir los parámetros de belleza hegemónicos y desafiar la colonialidad, el racismo y la discriminación racial en la sociedad actual.

Para ello tenemos los siguientes objetivos:

- Analizar el pelo negro como un elemento cultural e identitario y explorar su relevancia en la historia colonial y contemporánea.
- Evidenciar cómo el pelo negro ha sido utilizado como una herramienta de

3 Cornrow es el término inglés para referirse al peinado del trenzado de cabello entrelazado en estrechas filas pegadas al cuero cabelludo.

discriminación racial y opresión, reforzando estereotipos y jerarquías.

- Exponer el proceso de creación de las obras de teatro “Alisado” y “Gloria, Lola, Margarita y Luis”, centrándose en cómo utilizan el pelo negro como punto de partida para abordar temas de interculturalidad y reflexionar sobre la discriminación racial.
- Valorar el impacto de estas obras de teatro en la generación de reflexiones y discusiones sobre el pelo negro y su significado en la sociedad actual.
- Demostrar la pertinencia de utilizar las artes escénicas como una metodología de investigación para producir conocimiento sobre temas sociales y culturales relevantes y fomentar la inclusión y el respeto hacia la diversidad en la sociedad.

2.- Marco teórico

2.1.- El pelo negro como un elemento cultural e identitario

El pelo ha sido un símbolo de gran significado y valor en diversas culturas a lo largo de la historia. En diferentes comunidades, el pelo negro ha sido asociado con la creatividad, la imaginación y la cultura propia, ya que refleja la diversidad y la riqueza de las tradiciones ancestrales, y por este motivo, también ha sido utilizado como una forma de expresión y resistencia ante la opresión y el racismo (López-Ganet, 2016, 2022; Lara, 2020; Hooks, 1995, 2005; Robinson, 2011; Rooks, 1996; Rowe, 2015, 2019; Johnson-Lutz, 2020; Mercer, 1994; Erasmus, 2000).

Como vemos, es una cuestión compleja, las relaciones que se establecen entre el pelo, la cultura y la identidad. En este sentido, una revisión del capítulo “Hair Politics” de Zimitri Erasmus, (2000) nos contextualiza en una perspectiva contemporánea de la cuestión, sin entrar en grandes detalles, puesto que el análisis y evidenciación que pretendemos en nuestro artículo sobre el pelo negro, como elemento cultural y sobre el uso que se le ha dado como herramienta de discriminación, es para situarnos ante la importancia que adquieren los procesos de creación en general, y muy particularmente el teatro, para generar conciencia, crítica y reflexión sobre la necesidad de fomentar la inclusión y el respeto hacia la diversidad social y cultural. De una manera, quizá excesivamente sintética, pero que nos orienta hacia su enfoque.

En la historia colonial, el pelo negro fue objeto de discriminación y estigmatización por parte de las potencias colonizadoras. Durante la época de la esclavitud, el pelo negro de las personas africanas fue considerado como un rasgo inferior y se utilizó como una herramienta para perpetuar el racismo y la exclusión. En muchos casos, las mujeres esclavizadas se vieron obligadas a alisar su cabello para cumplir con los estándares de belleza impuestos por los colonizadores, lo que llevó a una negación de su identidad cultural y una internalización de la supremacía blanca (Mitchell, 2019; Johnson, T. and Bankhead, 2014).

En la contemporaneidad, el pelo negro sigue siendo un tema de gran relevancia en la lucha contra la discriminación racial y la búsqueda de la igualdad (C.R.O.W.N Research Study, 2019).

Muchas comunidades afrodescendientes han abrazado su pelo natural como una forma de afirmar su identidad cultural y reivindicar su belleza única. El movimiento del pelo afro o rizado, también conocido como “afro hair movement”, ha ganado fuerza en los últimos años, promoviendo la aceptación y valoración del pelo negro en todas sus formas y texturas. Esto nos lleva a la evolución que el contexto colonial ha desarrollado, aterrizando en la actual globalización también para el tratamiento del pelo (Mercer, 1994; Erasmus, 2000,). Como indica Hilary R. Johnson-Lutz, las personas negras a menudo tienen que decidir entre su cabello natural y su empleo (2020, p.110). Y muy particularmente esto ocurre entre las mujeres. Angela Davis, activista y académica afroamericana, tiene una larga trayectoria en su investigación sobre identidad cultural y política, en relación a las mujeres que recoge muy elocuentemente en su libro “Mujeres, raza y clase” (1981). No es por casualidad, que gran parte de las referencias reflejadas en este texto, que hacen alusión al tema, sean de autoras mujeres.

2.2.- Expresión y creación para abrir los ojos en la investigación y en la sociedad

En el ámbito artístico y académico, diversos autores han hablado sobre la importancia del pelo negro como un elemento cultural e identitario. Verónica Tello, en su libro “Counter Memorial Aesthetics, Refugee Histories and the Politics of Contemporary Art” (2016), desarrolla ampliamente argumentos que justifican la imposibilidad de disociación política de las producciones artísticas, al igual que Tania Bruguera en su proyecto “Cátedra de arte de conducta” (1998- 2012). Por su parte, Kobena Mercer (1994), crítico de arte y teórico cultural, de manera más concreta, ha discutido la representación y la política del pelo negro en el arte contemporáneo. También con el pelo como cuestión de estudio, la tesis de Tiffany López-Ganet, videocraciones y posteriores artículos (2016, 2022) evidencian la fuerza de estos procesos en el desarrollo de conocimiento y en la generación de conciencia.

Un caso de especial atención es el de Lorna C. Hill, actriz de larga experiencia tanto de teatro, como de cine o televisión, ella relacionaba el contexto contemporáneo en el que le tocó vivir, su perfil, académico y profesional artístico, con su compromiso con el empoderamiento y la igualdad para todas las personas. Utilizaba todos sus recursos, tanto como actriz, como empresaria teatral, y como educadora para fomentar el desarrollo social y la conciencia crítica y de igualdad entre las personas. En su caso, muy particularmente el mundo del teatro, fue la estructura que le dio oportunidad de transmitir sus principios y sus valores sobre la capacidad de la expresión y la creación para contribuir al desarrollo de las personas. Su legado es la UJIMA.Company.Inc, compañía de teatro profesional multiétnico y multicultural cuyo propósito principal es la preservación, perpetuación y representación del teatro afroamericano, al proporcionar oportunidades laborales para artistas establecidos y experiencias de formación para artistas aspirantes (Ujima, 2023).

En relación al tema que nos ocupa sobre el pelo, Don Mattera es un escritor y poeta sudafricano conocido por su activismo contra el apartheid y su trabajo en la promoción de la justicia social y los derechos humanos, en su obra “Memory Is the Weapon”, (1987), en español “La Memoria es el Arma”, aborde el pelo negro como un elemento cultural

e identitario en el contexto de la historia colonial y contemporánea de Sudáfrica y su significado en la lucha contra el racismo y la discriminación racial.

2.3.- Entre el como y el lugar: una estética para un asunto político

Partimos de las acciones de entramar y tejer para proponer dos textos que buscan hacerse cuerpo y voz. Sobre el entramar, Bentley, citado por Partida, sostiene que “si la trama es un edificio, los ladrillos con que está construido son entonces acontecimientos, sucesos, eventos, incidentes”, (Partida, 2004:22). Aristóteles, citado por el mismo Partida, anota: “La trama está, pues, determinada por la forma en que el dramaturgo interrelacione los hechos o los acontecimientos de la vida a los que hace referencia” (Partida, 2004:23). “Uno de los aspectos más importantes de la dramaturgia de Shakespeare es el de la idea encarnada en la trama como manifestación de la acción dramática, tal como lo señala Bentley” (Partida, 2004:29) “La trama presenta un encadenamiento de hechos de la vida humana, que adoptan la forma de un crimen y su némesis, un vaticinio y su cumplimiento, el ascenso y la caída de un individuo o simplemente una historia”, (Partida, 2004:29). Hay que considerar que hablar de la trama, en palabras de Partida, es una invitación a la acción dramática y teatral. Desde la perspectiva de “La estética modal” de (Claramonte, 2016) que incluye lo táctico, lo estratégico y lo operacional, se refiere a diferentes niveles de organización y planificación en la creación artística, en los que la trama supone lo táctico y estratégico para entramar el pelo negro a una historia real o ficticia y asumirla como el acto de tejer el pelo. Esta concepción queda reforzada a su vez, por las tácticas y estrategias que subyacen en el arte del trenzado (entramado) del pelo, que es

...un arte milenario que tiene sus referentes culturales en diversos tejidos, mallas u objetos provenientes de Asia, África o América. Desde lo simbólico, el ejercicio de este arte permite la recreación, el viaje a la ancestralidad a la búsqueda de los orígenes, puesto que mientras se trenza, la mano y la mente vuelan a lugares insospechados que se manifiestan en la obra final, en cantos inesperados y sin sentido para algunos, referentes de una cultura material e inmaterial que viaja en las raíces biológicas y culturales de quien ejerce este oficio... Diversos autores señalan que el camino a la libertad, lo tejieron las esclavizadas de una forma muy particular, en su pelo, a través de las trenzas. El trenzado tuvo una gran relevancia y rol en la liberación de los esclavizados, así como su utilización para esconder las semillas y el oro que asegurarían la libertad y supervivencia alimentaria de los cimarrones (op.cit.) (Rodríguez 2015)

Por otra parte la cuestión operacional queda directamente condicionada, y en este caso adsorbida, por la trama, que organiza la serie de acciones que habrá que ejecutar para representar las obras (Claramonte, 2016). Esto, en el contexto político que nos estamos moviendo, supone disolver la creación en la vida cotidiana (Moreno y Soto, 2022). Por lo que no se puede empezar a entramar y tejer sin tener el tema como punto de partida, es decir lo político (Bruguera, 2010; Claramonte, 2011). Por lo tanto, las obras que se presentan, hay que entenderlas desde el arte de conducta-contexto-lugar, donde el lugar,

que se asienta en el concepto de Augé (1993), es un espacio político y social. En cuanto al tema “unos lo consideran como el material vital (referente a la vida) que se toma para la representación (para reproducirlo); otros, como el problema fundamental que se coloca en la obra”. (Partida, 2004:221) Para este autor es fundamental:

...comprender el tema como el material vital que generalmente se reduce al estudio, al análisis de los objetos representados; en segundo lugar, y esto es lo principal, que el concepto de tema, como problema fundamental de la obra, procede de su relación orgánica con la idea... ‘El tema es la idea, que ha nacido en la experiencia del autor, dictándose la vida, pero que ha anidado informemente en el recipiente de sus impresiones y requiere de encarnación en imágenes, instiga en él el deseo por el trabajo de darle forma. (Partida, 2004:222)

Para iniciar la escritura de “Alisado” y “Gloria...” no se pierde de vista que “los dramaturgos no sólo se plantean determinados problemas sino que también buscan los caminos para su solución –dramática-; correlacionaban lo representado con los ideales sociales sancionados por ellos a partir de su posición moral, ética, política y filosófica”. (Partida, 2004:223) Otro aspecto que vale tomar en cuenta es que “tampoco podemos ignorar el hecho de que la propia posición del autor determina, a su vez, un cúmulo de ideas a las que –premeditadamente o no- recurre, lo cual determina directamente su obra dramática como un objeto estético específico”. (Partida, 2004:223)

El pelo es nuestro objeto de estudio que se vincula con el racismo y la estética, para configurar el tema del cual estamos tratando en las dramaturgias propuestas. Es por esto necesario tomar en cuenta que “con la Conquista de América se inaugura la Modernidad europea, los mitos raciales e, incluso, los conceptos de centro y periferia, que aun en nuestros días, utilizamos para explicar las dinámicas de exclusión” (Gómez, 2017: 108). Se parte de que “si hay razas, hay diferencias y, si la raza se basa en el color, los atributos conferidos a cada color determinan las relaciones jerárquicas de dominadores y dominados”. (Gómez, 2017: 109).

La raza despersonaliza, elimina los atributos particulares de toda persona, de todo pueblo, confina a unos determinados seres humanos en un grupo y los homogeniza para aplastarlos, justifica los desmanes. En unos casos desde la soberbia de la superioridad y, en otros, desde la caridad misma, el hecho es que descarta cualquier posibilidad de relación horizontal o, cuando menos, equivalente. (Gómez, 2017: 109).

En la misma línea de Gómez, Valdivia piensa en el pelo como uno de los atributos físicos desde el cual se reconoce a lo negro.

...«racialmente» lo «negro» no son solamente el «color de la piel», sino también determinados atributos físicos tales como las características del rostro, la forma de los ojos, el tipo del cabello e, incluso, la forma de la frente. Se trata de un conjunto de rasgos que intervienen tanto en la autoidentificación de un individuo como «negro», como en la exoclasificación que de este hacen otras personas a partir del reconocimiento de tales marcadores. (Valdivia: 2014: 51)

Para el colonialismo el pelo es una puerta de entrada para ejercer el racismo, como lo propone Restrepo:

La racialización se puede considerar una forma de “marcación constitutiva de los cuerpos” derivada del sistema colonial europeo, el cual, a partir de ciertos rasgos, constituyó una estructura de diferencias y jerarquías: “los europeos aparecían como racialmente superiores mientras que el resto ocupaba diversos lugares” dependiendo de su supuesta “cercanía o lejanía” respecto a estos. (Restrepo, 2010; p.18)

3. Metodología

Ubicamos esta propuesta en lo que Borgdoff considera una investigación en las artes. “Se refiere a una investigación que no asume la separación de sujeto y objeto, y no contempla ninguna distancia entre el investigador y la práctica artística”. (Borgdoff, 2010) En el caso de las obras que se han escrito, no existe la pretensión de una separación entre sujeto y objeto. Wesseling nos da pautas para ubicar la práctica que, en este caso, se pone a consideración.

La investigación artística es una investigación especulativa. De igual manera los proyectos de investigación artística tienen a menudo una naturaleza sumamente idiosincrática, pues cada proyecto está basado en la práctica artística específica. La investigación artística es por naturaleza abierta y experimental. Este tipo de investigación no tiene resultados preconcebidos, ni tampoco metodologías de investigación preconcebidas... La investigación puede igualmente tener un carácter subversivo con el objetivo de plantear nuevas preguntas o complejizar asuntos en lugar de resolverlos. (Wesseling, 2019;159)

La investigación creación o investigación artística, no persigue datos como resultados, aunque pudiera tenerlos, y de hecho se obtienen datos, pero es una investigación que persigue preguntas para interpelar al ser humano, es una investigación que persigue aprendizajes. Por lo tanto, los resultados son la consecuencia del proceso, en función de aquello a lo que queramos darle un camino para continuar andando. Así pues, añadimos a lo que dice Borgdoff, que tampoco hay una separación entre el proceso y los resultados, y ni de estos con el objeto o sujeto (Moreno, Valladares y Martínez, 2017).

Por lo tanto, en el planteamiento que se hace en este proceso de investigación que estamos presentando, la generación de los obras de teatro, son el resultado que incluye a su vez todo lo que acabamos de decir. Por lo tanto, cuando vamos a ofrecer unos resultados no tenemos unas tablas con datos, ni unas informaciones que hemos obtenido a través de diversos métodos, sino que tenemos las propias obras en las que se materializa y evidencia lo que hemos ido aprendiendo, comprendiendo, y en definitiva, el trazado del camino por el que vamos andando

Si las obras fueran extremadamente largas, articularíamos alguna estrategia de presentación de estos resultados, al ser obras muy cortas, incluimos los textos completos. Aunque la verdadera constatación de los resultados es la representación de dichas obras en el lugar expreso en el que se hacen. Así pues, al asumir los resultados se tiene que ir explorando como lector aquello que necesitamos para cumplir la investigación.

Los insumos para la creación de los textos y la generación de un tipo de conocimiento, provienen de asumir el pelo, no solo como una seña particular e identitaria, sino desde una comprensión del pelo como elemento de discusión política. Partimos de que en

...la investigación artística, se abordan y visualizan (o materializan) problemas o fenómenos que merecen nuestra atención, que tienen significado, que nos importan. La práctica del arte -así como las obras de arte concretas- es capaz de señalar y explicar cosas o eventos en singularidad, y de crear significado centrándose en estas cosas y eventos concretos. (Wesseling, 2019;159)

No acercamos y centramos en nuestro cabello con enfoque autoetnográfico, al hacer de la narrativa y autonarrativa un método. Mercedes Blanco alude que “es posible considerar a la autoetnografía como uno de esos enfoques alternativos para la generación de conocimientos...”. (Blanco, 2012:50) La autora amplía:

...la autoetnografía ciertamente propugna la diversidad de formas de escritura y presentación de resultados, tal vez la siguiente afirmación de Carolyn Ellis aclare su significado: La autoetnografía es un género de escritura e investigación autobiográfico que (...) conecta lo personal con lo cultural”. Richardson coincide con Ellis al puntualizar: “Las autoetnografías son altamente personalizadas, textos reveladores en los cuales los autores cuentan relatos sobre su propia experiencia vivida, relacionando lo personal con lo cultural” (Richardson, 2003:512). (Blanco, 2012:56)

En el sentido en el que lo expresan estos autores están incluyendo la autoetnografía en los métodos de creación narrativa, como parte de investigación artística o investigación autonarrativa (Formenti, 2003; Gergen, 2007; Moreno et al., 2017).

En un proceso completo de creación, donde los resultados serán una, o varias obras, todos estos métodos de narración y etnografía, son aquellos en los que se basa la investigación Artística para obtener la información que necesita. Al igual que a la inversa, en una etnografía, se dice que se basa en la fotografía, cuando utiliza la imagen como registro de información.

Así pues, el primer paso dado para esta dramaturgia ha sido recabar, en el seno de la familia, episodios de racismo. Contarse la propia vida y revisar el fundamento empírico que forma parte de nuestra experiencia vital (Dewey, 2008) y ver que han contado otras sobre lo mismo, son pasos simultáneos que se van dando. A partir de estos testimonios y experiencias se elabora una historia, en el lenguaje de la dramaturgia, que es cotejada con la historia universal del colonialismo y con los conceptos de esclavitud, violencia y racismo.

4. Resultados

Por lo tanto, según lo aclarado en el apartado de metodología, tenemos dos obras como resultado del proceso de creación-investigación llevado a cabo.

4.1.-La obra “**Alisado**” actúa como un espejo para los objetivos propuestos, demostrando cómo el proceso creativo y la trama teatral pueden revelar y explorar las dimensiones culturales, identitarias y políticas del cabello negro. A través de la narrativa y el diálogo, la obra induce una reflexión sobre los temas establecidos, destacando cómo la representación artística puede desvelar comportamientos y actitudes relacionadas con el cabello negro como componente en la construcción de la identidad cultural. Las conversaciones y conflictos presentados en la obra obligan a los personajes y a los espectadores a enfrentar las múltiples capas de significado asociado al cabello negro. La trama, al situar al cabello negro en el centro de las interacciones y los dilemas personales, ilustra cómo el cabello afro sirve como un marcador de identidad que desafía los ideales hegemónicos de belleza. Este enfoque provoca una reflexión sobre cómo los personajes interpretan y experimentan su identidad cultural a través de sus experiencias con el cabello.

Por otra parte, se evidencia también cómo el cabello negro es utilizado como herramienta de discriminación y opresión a través de la construcción de escenas que exploran situaciones de conflicto y rechazo. La obra simula situaciones cotidianas en las que los personajes enfrentan prejuicios y estereotipos relacionados con su cabello afro. La trama expone cómo estas interacciones reflejan la opresión sistémica y los desafíos que enfrentan las personas con cabello negro. La dramatización de estos momentos permite observar cómo las actitudes racistas se manifiestan en el trato y la percepción del cabello negro, revelando los mecanismos de exclusión y discriminación.

Se fuerza la imaginación de escenarios y comportamientos que facilitan dinámicas de interculturalidad al desarrollar personajes y situaciones que interactúan con el cabello negro de manera significativa, la obra permite examinar cómo las prácticas culturales y las normas estéticas se cruzan y se negocian. La trama, al presentar diferentes perspectivas y reacciones frente al cabello negro, facilita una reflexión sobre la interculturalidad y los procesos de asimilación y resistencia cultural que genera un entorno propicio para el debate y la reflexión sobre el cabello negro y su significado en la sociedad contemporánea. Al presentar una narrativa que incluye experiencias personales, percepciones sociales y conflictos estéticos, la obra induce conversaciones sobre las implicaciones sociales y culturales del cabello negro. Los diálogos y las situaciones dramatizadas obligan a los espectadores a cuestionar y discutir las normas y expectativas que rodean el cabello afro, fomentando un mayor entendimiento y discusión sobre su significado y valor en la sociedad actual.

Obra primera: “Alisado”

Trabajo escénico para el grupo de Investigación ALMARGEN y su propuesta “El pelo/cabello es epistemología”, desarrollada para la Universidad de Jaén.

Escena uno:

Dios te salve María, llena eres de gracia, el Señor es contigo, bendita eres... ¡Cuidado con esa mariposa puta!, ¡me va a apagar la vela!

La abuelita me contó por qué hay negros en la Tierra. La abuelita dice que a todos los pecadores, Dios los manda al infierno: ¡ahí se hacen negros! Un día, tres negros se escaparon del infierno, caminaban por la Tierra y encontraron un charco de agua cristalina. El primer negro se metió en el agua y se hizo blanco, blanco, blanco, blanco, el pelo le quedó lacio y rubio, rubio, rubio, rubio, y los ojos azules, azules, azules. El segundo negro se metió en lo que sobraba de agua y salió con el cabello lacio, pero no tan blanco, sino moreno, morenito, moreno. Y el tercer negro, solo alcanzó a pararse y a poner las manos en el agua que apenas sobraba. Desde ahí hay los negros en la Tierra. Por eso tienen las manos y las plantas de las patas blancas.

Bendita (apagón) eres entre todas las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre...

¡Carajo!, ¡les dije que esa mariposa puta iba a apagarme la vela!

Escena dos

¿Te doy vergüenza, cierto? ¡Nunca me dejas acompañarte a las reuniones que tienes con tus compañeros de trabajo!

Mira a tu compañero, sí, el muchacho alto, blanco, de cabello lacio y castaño. Mira, mira como luce su cabello, cómo lo trata, cómo lo cuida, cómo lo lleva a donde él vaya. Él no tiene ningún problema en presentárselo a su jefe. Lo lleva muy orgulloso.

¡A mí no me culpes! Sé de esa compañera tuya que tiene muchas ganas de tocarme, siente curiosidad. ¡Ah!, pero el señor no está conforme con su cabello.

¿Te acuerdas de ese par de niñas en la escuela? ¡Lorena y Ana! Lorena llevaba el cabello liso, largo, finito y brillante. Y Ana, tenía unas pecas encantadoras y el cabello largo, rizado y muy negro. Lorena sujetaba un cepillo redondo, de madera, con un pequeño colchón rosa del cual salen cerdas de plástico con bolitas de colores en las puntas. Lorena nos dijo: “¿quieres que te peinemos?”. Nos ganó la timidez a ambos. “No, gracias”, respondimos a dúo, cuando en el fondo (nos moríamos de ganas porque nos peinen.

Estoy cansado de esta maldita gorra. No quiero esta maldita gorra, odio esta gorra.

Tú tenías que defenderme. ¿Por qué dejaste que me llamaran: guaípe, cabeza de micrófono, estropajo?

¡Vámonos a Saturno!, ¡allá no nos discriminan ni tergiversan la historia!

¿Imaginas tu vida sin mí? ¿Qué pasa si soy yo el que te dejo? ¡Mátame! ¡Mátame si tanta vergüenza tienes! Toma esa navaja de afeitar y córtame de raíz, arráncame de tu cabeza. Si me cortas, yo no sangro. Si me cercenas, yo no grito. Te reto a que vayas por el mundo anónimo, escondido, sin identidad.

Las papilas cónicas de la lengua de tu jefe. La caspa en la cabeza del Presidente de la República. La calvicie de la Primera Dama. El pelo del perro de una mujer que desea a un negro. Los vellos axilares del policía municipal. El vello púbico de un hombre que acaba de morir. Los tallarines enredados en la barba del mendigo. El chicle en el cabello de Lorena cuando niña. El bigote de la virgen de Quito. Las piernas sin rasurar.

¿La gorra? ¿Dónde dejé la gorra? No puedo salir sin la gorra. ¡Ayúdame a buscar la gorra!, ¡mi gorra!, ¿dónde escondiste mi gorra?

Escena tres

Acabo de leer en las noticias que está de moda no planchar la ropa. ¡Uno gasta menos! Ayuda a salvar al planeta. Amigo, deberíamos probar la experiencia. ¿Cree usted que su jefe, ese hombre que tanto le explota, se anime a salir a la calle sin planchar la ropa? Un día me pregunté: “¿pero, a qué hora se levanta mi jefe a plancharse su camisa, elegir la corbata, planchar su terno y peinarse tan perfecto ese cabello lacio que tiene?”. Amigo, una voz, venida del cielo me respondió: “¡Negro bruto, ese tipo tiene la plata suficiente para pagar una empleada para que le planche todo! Él nunca arregla su ropa, negro cojudo”. Amigo, es la empleada la que se levanta a diario, a las cuatro de la mañana, para tenerle todo listo y peinar tan perfecto el cabello lacio del hombre que tanto nos explota.

Escena cuatro

Siempre fuiste importante para mí. Te tuve mucho cariño. Inevitable no tenértelo, eras única, especial. Para empezar, llegaste a mí de manos de Lopecitos, un muchacho blanco, pero re-onda, desenfadado, muy desprendido de todo.

Nos conocimos en el aula de clases. Lopecitos se quedó mirándome. Sus ojos eran agradables, limpios, inocentes, de un niño bueno. “¡Wow!, qué suerte tienes, tú nunca tienes que peinarte, yo quiero tener tu pelo”, dijo. “¡Oh!, no seas bobo, no te gustaría, además, sí me peino”. Entonces Lopecitos nos presentó. Nunca había visto una peinilla como tú: café y con grandes espacios entre los dientes. Eras distinta a las peinillas ordinarias que nos obligaban a envolver en un pañuelo para llevarlas todos los días al colegio, todas negras, con dientes muy apretados, imposibles para mí. Pero tú eras distinta, venías de otro país. Lopecitos propuso: “me gustaría verte peinarte”. No, no, peinarse en público jamás, es muy íntimo.

No sé dónde estás ahora. Te busco es los estantes de los supermercados, en las ferias comerciales, en cada vendedor ambulante de peinillas. Te cuidé como un tesoro, pero...

Escena cinco

Hagan lo que ustedes quieran, pero no se metan conmigo. Yo no molesto a nadie.

Señorita profesora, perdone, me genera angustia tener que memorizar cuando llegó Colón a América. Levanté la mano para decirle, lo que nunca le voy a decir porque apenas tengo 10 años y sería una grave ofensa que un niño pobre y negro le diga que no tiene piojos en la cabeza, que es absolutamente innecesario que usted me tenga asco y me siente al final de aula, separado. Apestado.

Hagan lo que ustedes quieran, pero no se metan conmigo. Yo no molesto a nadie.

Señorita, perdone, me he puesto a pensar en que mi mamá pudo haber sido Jonatás, la negra que según usted solo servía como juguete de la niña Manuela Sáenz. ¿Usted cree que mi mamá y mis tías son cojudas? Son pobres, pero no cojudas, son pobres pero no son juguete de nadie.

Hagan lo que ustedes quieran, pero no se metan conmigo. Yo no molesto a nadie. Señorita profesora, el Muñoz no me quiere prestar su regla, dice que su mamá le dijo que no se junte con negros, ¡ah!, y por si fuera poco, insiste en que tengo piojos. ¡Señorita, no tengo piojos! Le voy a decir lo que no me corresponde decirle, lo que ninguna de nuestras madres le dirá cuando usted, en la reunión de padres de familia, diga que los negros traen piojos, porque viven en barrios pobres que no tienen agua, que por esto no se bañan y traen piojos, y que por esto es necesario tenerles asco. Le voy a decir lo que nuestras madres jamás le van a decir: “¡váyase a la mierda, vieja local!”. Gracias.

Hagan lo que ustedes quieran, pero no se metan conmigo. Yo no molesto a nadie. Mamá, no quiero que sepas esto. Me lo voy a guardar, me lo voy a callar, si te lo cuento te vas a poner triste, impotente de no saber qué hacer, con miedo de reclamar y defenderme. Si te lo cuento vas a recordar el dolor que sentías cuando te peinaban y de cuando te escondías para no ir peinada a la escuela.

Hoy, en el recreo, estaba jugando con Magdalena, la niña blanca de cabello lacio, jugamos a las cogidas, yo iba tras de ella y en medio del juego apareció la directora, un demonio de ojos verdes. Magdalena pasó corriendo por delante de ella y cuando yo quise hacer lo mismo...

Si te lo cuento, te vas a poner triste.

Telón

28 de diciembre del 2021

En esta obra, pensada para la Jornada El pelo/cabello es epistemología, organizado por el Departamento de Antropología, Geografía e Historia de la Universidad de Jaén, España, se habla de la práctica del alisado del pelo negro como un intento de anular la identidad. Se parte pensando en cómo el colonialismo ha invalidado las prácticas culturales que el pueblo negro tiene sobre el cabello y cómo el mercado se ha adueñado de las mismas. Países como Colombia y Brasil ofertan productos para el pelo negro, en el caso de Ecuador, no. Esto genera un problema estético, identitario y político:

...conseguir quien les arregle el cabello es un problema, los peluqueros incluso buscan excusas para no hacerlo o aluden a que se necesita una experticia particular y eso sin hablar de procedimientos más específicos como el “alizer” y las extensiones (procedimientos frecuentados por mujeres negras de clase media) o las trenzas (asociadas más a mujeres o de sectores populares o de organizaciones políticas que quieren afianzar alguna modalidad de identidad étnica, como lo es también el uso de turbantes). (Gil: 2010,29)

La idea del buen pelo o el pelo bonito circula por los salones de belleza de la ciudad y muchas veces se asocia al cabello lacio y de color claro, por el contrario, el pelo malo será el pelo afro.

“Las gradaciones del pelo crespo, en cuyo extremo está el llamado «pelo malo», son expresiones de aquella «gota de sangre negra» que, en algún grado todas las mujeres... aun tendrían”. (Candelario, 2007) (Lara: 2020,40).

En ‘Alisado’ se pone en escena la memoria, las primeras experiencias de identidad con el cabello, las mismas que se dan en la escuela y desde los otros, en las formas que ellos narran el pelo negro, se acercan a él y hasta lo toman.

Cuando los estudiantes leen sobre raza y belleza física, varias mujeres negras describen períodos de su niñez cuando estaban agobiadas por el anhelo del pelo lacio ya que estaba tan asociado con la deseabilidad, con ser amado. (Hooks, 2005, 9)

El alisado nos invita a pensar en la belleza, en el criterio hegemónico de la belleza y cómo desde la estética negra nos confrontamos nos relacionamos con esta estética hegemónica.

La belleza negra está connotada racialmente de diversas maneras: como expresión de blanqueamiento, es decir como el resultado de la abolición de elementos ‘negros’ y la aproximación al canon blanco. En continuación con el punto anterior, esa belleza no está fuera del orden racial hegemónico, sino que lo confirma. Decir que una persona negra es bella podría ser equivalente a decir que tiene algo de ‘blanco’ o que se acerca a lo ‘blanco’... ese sentido biológico del blanqueamiento tiene vigencia... Esas prácticas corporales pueden ir desde intervenciones menos invasivas como alisarse el cabello, hacerse extensiones, maquillarse de una determinada manera para ‘rebajar el volumen natural de los rasgos negros’ o usar lentes de contacto; hasta intervenciones más invasivas como cirugías plásticas, especialmente de nariz y labios, o la utilización de productos para aclarar la piel... el canon de belleza nacional clasifica dentro de lo no deseable rasgos atribuidos a lo negro y a lo indígena, y para eso sólo basta echar un vistazo a la publicidad y a los reinados de belleza. (Gil:2010,30)

¿Es el alisado una práctica de blanqueamiento? ‘Alisado’ piensa en dos lecturas contrapuestas y válidas: la primera, como un efectivo sometimiento al canon de belleza blanco europeo.

Siguiendo a Bhabha (2011), hemos conceptualizado el alisado del cabello afro como práctica ritualizada y mimética de sujeción colonial... se sostiene en un código colonial que en tanto considera lo afro como «salvaje», lo califica de «malo» y «feo»; mientras que por oposición, el artificio del alisado se considera como aquello que ha transformado lo salvaje en «civilizado», es decir, «arreglado». (Lara: 2020: 52)

Una segunda lectura sobre el alisado, propone una resignificación de esta práctica en rituales, especialmente femeninos, en los cuales se refuerzan los lazos identitarios, culturales y políticos.

Alisarse no solo implica el auto rechazo, también es una vía para integrarse, para aciriollarse, de cierta manera. Integrarse con el mundo mestizo que ofrece una integración, el discurso mestizo ha servido para esto, para crear un punto de integración. (Lara: 2020: 42)

4.2. La pieza teatral “Gloria, Lola, Margarita y Luis” arroja reflexiones sobre los temas relacionados con el comercio del cabello negro, el esclavismo, y la mercantilización del cuerpo en contextos históricos específicos. A través de su narrativa y sus personajes, la obra

expone los objetivos propuestos al evidenciar comportamientos y actitudes asociadas con la explotación y el racismo estructural. Su trama destaca cómo el cabello negro se convierte en un objeto de comercio y explotación en el contexto de la hacienda de La Concepción en 1700. A través del personaje de Luis, la obra evidencia cómo el cabello negro es utilizado para generar riqueza en el mercado de las pelucas, subrayando la brutalidad de su mercantilización. El diálogo de Luis y las escenas que describen la explotación de las mujeres esclavizadas demuestran cómo el cabello negro es deshumanizado y reducido a un mero producto de lujo para los blancos. Esta representación revela la forma en que el capitalismo y la esclavitud han intersectado para perpetuar la explotación y el racismo.

Por otra parte, los monólogos de Gloria y Lola expresan el dolor y la humillación asociadas con la apariencia del cabello negro y su relación con la opresión. La obra utiliza la narrativa para revelar cómo el cabello negro, además de ser un marcador cultural, se convierte en un símbolo de opresión y exclusión. Esta representación ilustra cómo las prácticas de esclavismo y la presión social afectan a la percepción de una misma y la relación con el propio cuerpo, y se pone de manifiesto cómo la violencia física y emocional es una parte integral del proceso de mercantilización, exponiendo la deshumanización que sufren las personas esclavizadas para satisfacer las demandas de un mercado racista y explotador. La trama y los diálogos expresan cómo el cabello negro es percibido de manera desigual en función de la raza, reforzando así las jerarquías raciales y las actitudes discriminatorias en la sociedad colonial.

A pesar de la opresión y la explotación, también se exponen momentos de resistencia y agencia por parte de las mujeres esclavizadas. El monólogo final de Margarita, en el que reflexiona sobre su viaje en el barco de oro y sus sueños de libertad, simboliza la resistencia frente a la opresión. La obra sugiere que, a pesar de la brutalidad del sistema esclavista y la mercantilización del cabello negro, las mujeres esclavizadas encuentran maneras de expresar su resistencia y afirmar su identidad.

Obra segunda: “Gloria, Lola, Margarita y Luis”.

En 1969 Gloria Anangón contaba con 17 años, ella es la mayor de tres hermanas: Lola le sigue y Margarita es la menor. Ellas vivían en San Lorenzo, pueblo ubicado en la provincia de Esmeraldas. En Lola se despertó un sentimiento de envidia hacia Gloria, ya que un joven, del cual Lola estaba enamorada, puso su atención en Gloria. Gloria acudió, en compañía de sus hermanas a un evento artístico en el colegio en el cual cursaban sus estudios. Gloria no recuerda el nombre del plantel, pero sí que estaba regido por Misioneros Combonianos de Italia. Bastó con que el mencionado joven salude a Gloria a la distancia, para que Lola regrese a casa e invente que Gloria y aquel joven tenían una relación. Cuando Gloria regresó a casa fue maltratada por parte de su padre. Esto motivó a que Gloria, con tan solo 17 años, abandone San Lorenzo y migre a la ciudad de Ibarra, donde durante dos años trabajó como empleada doméstica. Luego migró a Quito, capital del Ecuador. Esta es la historia que detonó “Gloria, Lola, Margarita y Luis”.

Sobre este detonante se escribió desde la ficción, con la ayuda de datos históricos sobre los procesos de esclavismo durante el siglo XVIII en el Valle del Chota, ubicado entre las provincias de Carchi e Imbabura, al norte del Ecuador. También se incluyó la investigación que se pudo realizar sobre el mercado de las pelucas y la relación que este mercado tiene con el pelo negro.

“Gloria, Lola, Margarita y Luis”.

Cortísima pieza teatral pensada para el 8º CONGRESO INTERNACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA AIBR. Salamanca 12-15 de julio 2022

Personajes:

Gloria- mujer esclavizada

Lola- mujer esclavizada

Margarita- mujer esclavizada

Luis- hombre esclavista

La obra transcurre en la hacienda de La Concepción, ubicada en Imbabura-Ecuador, en el año de 1700.

Prólogo/ monólogo de Lola.

A Gloria le está creciendo la panza. Las pelucas han causado revuelo. Si el niño nace mulato, seguro es del señorito Luis. El señorito jamás imaginó que hacer pelucas con nuestro pelo, lo iba a convertir en millonario. Hay demasiados mulatitos y mulatitas en esta hacienda. Hay que reconocerlo, tienen un pelo muy interesante, más suelto, más libre, se podría decir que ahí se ven auténticos risos.

El señorito quiere que nuestro pelo se cultive más rápido. ¿Cómo me vería yo con risos? (Ríe) Sería el hazme reír de este lugar. El señorito se la pasa pensando, todo el tiempo, en que debe existir alguna fórmula para que nos crezca más rápido el pelo. ¿Por qué demonios nos crece tan lento? El pelo de los mulatos no es tan gracioso como el nuestro, al señorito no le sirve para fabricar las pelucas.

Al señorito se le acaba de ocurrir una idea: ¡estiércol! Dice que el estiércol de vaca hace crecer el pasto, así que debe funcionar en nuestra cabeza. ¡Se cree genio! Esta noche nos obligará a untarnos estiércol en la cabeza. Bueno, un mulato más, no le viene mal a esta hacienda.

Escena 1/ Luis se dirige a Gloria

¿Cómo se te ocurre lavarte la cabeza con lejía? ¡Tú no eres blanca!, eres una negra salvaje que no sabe del buen gusto. ¿Tienes gusto?

No me importa que el lodo te llegue a los tobillos, no me importa que tus manos se rompan ante la caña de la zafra, no me importa que tengas los pies partidos como la pesuña de una vaca. No sueñes con tener zapatos finos hechos a mano. Me importa tu pelo, ese algodón negro que te crece en la cabeza. ¿Sabes lo valioso que es?

¿Sabes cuánto cuesta una de las pelucas que hago con tu pelo? Deberías ver cómo nos divertimos en aquellas fiestas, disfrazados de negros, imitando esas formas tan primitivas de vida que llevan. A veces es bueno convertirse en animal, ¡sentirse animal!

Te voy a presentar a madame Monserrath, ¡oh!, ¡ella sabe poner el show! En la última fiesta llegó con cuatro negros, no cualquier negro, negros mandingas, sin duda una de las mejores razas. Entró en una carrosa que los negros jalaban, como si fueran caballos finos. Ella lucía una peluca que yo le diseñé con el pelo de tu hermana Margarita.

Margarita no es como tú. Nunca dejó de llevar su turbante bajo el sol de la hacienda, y religiosamente usaba la manteca de puerco antes de dormir. Ella sí tenía ambiciones. Soñaba, como todas ustedes, con ser blanca. Por eso decidimos experimentar con ella, probar, queríamos ver qué pasa si en lugar de cortar el cabello al ras, retiramos el cuero cabelludo.

¡Aquí tengo grabados sus gritos de dolor! Espero que ellos te sobrecojan y algo aprendas. Cuando llegamos a la barraca, Margarita sonreía, estaba contenta de entregarme su algodón negro, se quitó el turbante y la sentamos en una silla, el negro Jacinto le sostuvo las piernas, Francisco se encargó de los brazos y Fulgencio le contuvo la cabeza. Olvidé llevar al negro Anibal para que le tape la boca. Saqué el cuchillo que llevaba escondido en este bolsillo y empecé, justo aquí, por el centro. La sangre salió generosa y empezó a enceguecer a Margarita.

¡No soy como ustedes!, soy un blanco educado, ¿tú crees que quiero verte como a Margarita, con la cabeza agusanada por la infección? El cuero de Margarita no se secó como quería.

Las moscas ponen dos terrones de azúcar en su café y lo remueven con sus patas. Las moscas nunca se lavan las patas luego de pararse en la mierda.

Escena 2 / monólogo de Gloria

La melanina que me contamina.

La seborrea en la que se atasca un piojo.

El óxido en las cadenas y los grilletes.

Una astilla metida justo aquí, entre mi piel y la uña de mi dedo índice.

El gas que acaricia la piel rugosa del ano de un negro gordo.

Una gota de sudor, agarrada del pelo del sobaco de Margarita.

El vacío en la boca de Lola, mi hermana, a la que le quitaron todos sus dientes con una piedra.

El hedor de los pies de los esclavos.

Esa parte blanca del ojo, con la que me mira el hechicero negro.

Escena 3/ Luis se dirige a Gloria, Lola y Margarita.

Hay despedidas que deben ser motivo de fiesta. Quiero adornar una vasija enorme, llenarla de dulces venidos de todos lados, colgarla sobre las cabezas de ustedes, y luego, con los ojos vendados, romperla en trizas.

Ustedes podrán obtener los dulces que quieran. Imagino el espectáculo: las tres hermanas pelearán como como perras rabiosas, desesperadas por arrancarle la carne a un cristiano moribundo. Mientras ustedes pelean, yo no dejaré de darle palos a esa vasija, hasta convertirla en polvo, que no quede el más mínimo pedacito.

¿Saben qué es lo que pasa cuando quedan pedazos? Se convierten en dagas, muy puntiagudas y peligrosas, que son capaces de meterse por los oídos y perforarles el tímpano, o reventarles un globo ocular.

Odian con toda su alma el momento en que se les clava una daga, ¿saben por qué? Porque dudan de ustedes mismas. No se reconocen cuando sangran con un ojo reventado, o cuando sus oídos están llenos de pus y pierden el equilibrio. Tampoco se quieren ver con la piel abierta, heridas, pensando ciegamente en que, quienes aman, están cociendo las heridas de otras personas. ¿De qué sirven las vasijas rotas? ¿De qué sirve tener los ojos y los oídos reventados? ¡No dejen un solo dulce en el piso!

Escena 4/ Luis se enfrenta a Lola

Luis. -Escuché una historia sobre ti. Dicen que el señorito Domínguez, estaba enamorado de Margarita, tu hermana. El señorito era amable con ella, era su favorita y la tenía a salvo de las largas jornadas de la hacienda. Margarita correspondía con sonrisas discretas. Te dio miedo de que, en los cañaverales, el señorito Domínguez desnude a Margarita. ¿Estabas enamorada del señorito Domínguez? Frustrada e inquieta, con miedo de animal en celo, corriste a la casa de los patrones y le contaste al señor Domínguez que Margarita sedujo al señorito. ¡Mentiste! Tu hermana lloró toda la noche por el dolor de los azotes. Lograste lo que querías, fue vendida a otro esclavista a sus 17 años. El señorito Domínguez nunca fue para ti, y mira cómo es el destino. Al cabo de unos años se volvieron a ver en la misma hacienda.

Lola. - Pasó el tiempo y ahora conozco los secretos de nuestro cabello.

Luis. - Los negros te arrancaron los dientes para que no puedas masticar y mueras lento. Deberías escribir sobre la libertad.

Lola. - Me atreveré a fabricar pelucas blancas para negros.

Luis. - Inventé una máquina que crea cabello artificial. Ya vendrás a mí, arrastrándote, apostando tus pocas monedas en una trenza de plástico.

Escena 5/ Luis reta a Margarita

¡No te atrevas a pensar en ella! ¡No la mires!, ¡no la pienses! ¡Una negra no puede invocarla así! ¿Sabes lo que puede pasar si el párroco se entera? Te acusará de bruja. ¿Sabes qué les hacen a las brujas? Si tienes suerte, te empalan, caso contrario, te queman viva. No puedo soportar el olor del pelo quemándose, es un aroma tan penetrante, que se queda pegado en los pelos de mis fosas nasales por meses. Cuando huelo a cabello quemado no puedo dormir y tú sabes cómo me pongo cuando no duermo.

¡No te le acerques!, ¡eso no hacen las negras! Comprende, ella me pertenece, está en mi casa, ella es solo nuestra, nunca falta a ninguna de nuestras fiestas y paseos. Ella no te mira con amor, te mira como a un ser profundamente extraño.

Escena final/ Margarita viaja en un barco de oro

Nuestros sueños se los contamos a nuestra madre, hermana o mejor amiga. Mientras relatamos lo visto, ellas nos van trenzando el cabello. Si el sueño fue bueno, las trenzas nos permiten retener las bienaventuranzas. Si el sueño fue malo, las trenzas se convierten

en candados que no permiten que la dimensión de los sueños invada la realidad. Llevo más de 500 años viajando en este barco de oro. Durante este tiempo mi cabello no ha dejado de crecer. Soy una negra que sirve a los blancos ricos que viajan en este barco. Ellos no dejan de tocar mi cabello y hacerme bromas. Más de 500 años y sigo siendo la rara, la exótica, la nunca vista.

Cuando dejo que mi cabello se vaya al piso, soy el símbolo de que todo está bien, toda marcha en orden. No hay nada ni nadie que perturbe a los explotadores, porque ellos sienten que han logrado vender hasta el último de nuestros cabellos.

Si tenemos paciencia contaremos miles, millones de cabellos que a lo largo de toda mi vida pasaron por mi cabeza. Algunos trenzados, otros anudados, e incluso alisados, sí, hasta alisados.

(Ríe) Soñé con ser su amante. Ser amante es una cuestión política. Mi estrategia era poner mis cabellos en la sombra, peinarlos despiadadamente hasta que el rizo desaparezca, y cuando él esté cerca, así de cerquita, enredarlo hasta romperle cada uno de sus huesos y verlo ahogado en su propia sangre.

El barco está a punto de zarpar. Será un viaje largo, turbulento. Este viaje será distinto, no serviré nada a nadie, me encerraré en la cocina, beberé champagne y comeré caviar. A ellos los dejaré morir de hambre allá afuera. Desembarcaré en una playa desde la cual se divisará una selva enorme, tan grande, que nunca podrán encontrarme. En aquella selva, me hablarán los ríos, navegaré sobre serpientes, pariré a los hijos de los nativos y este barco, este barco de oro, al fin podrá irse al fondo del mar.

Telón

En esta obra, pensada para el 8vo Congreso Internacional de Antropólogos AIBR, de la Universidad de Salamanca, se aborda el tema del comercio del pelo negro. Vale recordar que ‘Alisado’ menciona la falta de productos en el mercado para el cabello afro, en “Gloria...” se aborda la otra cara de la moneda, el comercio del pelo negro. Pensamos en la trama de esta obra en el contexto del esclavismo en la hacienda, ya que este ha sido uno de los espacios de control sobre expresión estética, cultural y política de las mujeres ().

La presión social hacia mujeres con cabello afro es un racismo estructural, proveniente de las etapas esclavistas del siglo XVI, que continúa hoy en Latinoamérica y en otras partes del mundo... La prohibición del cabello afro en las leyes de trata de personas (a partir del siglo XVI) llegó a tal grado, que surgieron algunas legislaciones al respecto, para que fuera trasquilado. Como referente tenemos en Estados Unidos la ‘Ley de Negros’, de 1735, en Carolina del Sur, de los primeros estatutos que especificaban el tipo de vestimenta que los afroamericanos debían usar. En 1785 se implementó una en Luisiana, que estipulaba el uso de turbantes o pañuelos (sólo blancos o grises) en la cabeza para que las mujeres no mostraran su cabello... Estos pañuelos eran usados por empleadas domésticas, campesinas, las esclavizadas... “todo esto deriva en una corporalidad negada, porque parte de su cuerpo no podía ser utilizado, ni siquiera tener una representatividad, porque estaba prohibido mostrarlo. (Molina: 2020, UNAM)

“Gloria...” ficciona sobre la mercantilización del pelo negro, con un personaje protagónico grotesco, descarnado y violento, que nos advierte sobre los efectos de del capitalismo. Se incorpora y toma en cuenta los efectos de esta mercantilización como advierte Mosquera.

Estas representaciones han reforzado la valoración negativa y la mercantilización de los cuerpos..., ya que en su construcción ha convertido las características físicas de la población... en un producto, que puede ser reproducido, comercializado y utilizado para el espectáculo y el entretenimiento. Esto se ve reflejado, por ejemplo, en la producción masiva de prótesis de narices y labios, pelucas y vestimentas “típicas” que se comercializan para crear disfraces de afroperuanos y afroperuanas que, en teoría, son más “auténticos”, pero que son de uso específico para fechas festivas y, por lo tanto, aisladas. (Mosquera: n/a,2)

Las cifras que mueven el negocio del pelo, en el mundo, sirvió de inspiración para elaborar un texto con el cual se evidencia el peso del esclavismo, la opresión, el capitalismo, el racismo y el colonialismo. Las cifras que nos ofrece Valdehitia es importante:

...más de una chica africana suspira por una lacia melena que poder peinar. Es por eso que el negocio del pelo negro se ha convertido en una industria de miles de millones de dólares que van desde los aceites, tejidos y las pelucas que contribuyen a ella hasta los productos para cuidarlo. Cada año, la India exporta cerca de 197.000 kilos de pelo otorgándole un beneficio de 335 millones de euros anuales. Mientras que China, líder indiscutible de esta industria, vende al exterior 2,5 millones de kilos en pelucas, trenzas y extensiones, tanto de pelo natural como de pelo sintético, unas ventas que alcanzan los 4.442 millones de euros cada año. (Valdehitia: 2016,a/n)

La historia que abordamos en este texto se alimenta de algunos datos curiosos sobre la peluca. Aquí uno de ellos:

Las pelucas afro pueden estar elaboradas con cabello humano real, sintético, o incluso una combinación de ambos. La mayoría de los champús disponibles en el mercado están bien para usar en las pelucas de base sintética.

Sin embargo, se debe tener más cuidado al lavar una peluca afro de pelo natural. Es recomendable evitar la aplicación de champús con sustancias pesadas como los fosfatos o sulfatos. (Afronatural: 2021)

5. Discusión

El artículo analiza de manera profunda las obras de teatro “Alisado” y “Gloria, Lola, Margarita y Luis” y destaca cómo ambas abordan el tema del pelo negro desde perspectivas diferentes, pero complementarias. En primer lugar, se resalta cómo el pelo negro es presentado como un símbolo de creatividad, imaginación, cultura e identidad, pero también se expone cómo ha sido históricamente utilizado como un medio para reforzar el racismo, la exclusión y la desigualdad durante la era colonial.

En “Alisado”, la obra teatral muestra cómo las prácticas culturales han procesado constantemente el cabello negro, dándole un significado y valor específicos que han

influido en la construcción de identidades. La pieza resalta cómo el pelo negro ha sido utilizado como un atributo físico para reconocer a las personas negras, estableciendo jerarquías y diferencias raciales, perpetuando así la discriminación racial.

Por otro lado, “Gloria, Lola, Margarita y Luis” se enfoca en el proceso de investigación y creación para explorar el tema del pelo negro y su importancia en la interculturalidad. A través de testimonios y experiencias relacionadas con el racismo y la discriminación, la obra resalta cómo el pelo negro ha sido mercantilizado en la sociedad contemporánea, influido en gran medida por el sistema capitalista.

Ambas obras generan reflexiones significativas sobre el racismo y la opresión al presentar el pelo negro como un elemento cultural e identitario que ha sido explotado y comercializado a lo largo de la historia y en la actualidad. La influencia del capitalismo en esta mercantilización se aborda de manera crítica, destacando cómo la cosificación del pelo negro ha perpetuado estereotipos y desigualdades raciales en la sociedad.

La discusión del artículo enfatiza la relevancia del arte escénico como una poderosa herramienta para abordar temas sociales y culturales importantes. Al utilizar el pelo negro como punto de partida, ambas obras invitan al público a reflexionar sobre la historia colonial y su legado en la sociedad contemporánea. Además, se subraya cómo el teatro puede servir como una plataforma para cuestionar y desafiar las normas hegemónicas de belleza y deconstruir prejuicios arraigados en la sociedad.

Recordemos, que nuestra premisa no es demostrar que las obras han dado números de éxito entre el público, sino que estamos (recordemos lo escrito en la introducción) defendiendo que el pelo negro es un símbolo cargado de significados culturales, políticos e identitarios, y que su estudio y representación a través de las artes escénicas puede contribuir a deconstruir los parámetros de belleza hegemónicos y desafiar la colonialidad, el racismo y la discriminación racial en la sociedad actual.

Por lo tanto, la generación de estas dos breves obras suponen todo esto. Por añadidura, esperamos que desde el enfoque de arte de conducta y contexto, trascienda por la acción participación y por la representación, para que las personas involucradas incorporen la cuestión crítica-social con la que se está trabajando.

Es decir, desde el nivel opercional, se espera no solo que pueda ser representada por neofitas, sino que motive a la incorporación de las historias y relatos personales, y desde los niveles táctico y estratégico, se espera que el lugar social y político esté alcanzando no solo a los involucrados en la acción participación sino en el público en general.

En cuanto a “Alisado”, es un texto que surge a partir de la memoria, de los días en que Gloria María Anangón, madre de Pablo, hablaba de su suerte de tener rizos y no el cabello apretado, malo, negro que tiene ella. “Lloraba cuando mi mamá me peinaba para ir a la escuela, me dolía tanto” (Anangón: 2023) Gloria Anangón nació en 1952 en la ciudad de Ibarra, provincia de Imbabura, en Ecuador. En la década de los 50 vivió en San Lorenzo, provincia de Esmeraldas, en la que se educó y aprendió a leer y escribir en una escuela regida por una misión comboniana. El dolor que sentía al peinarse, para a su vez poder educarse, es un elemento significativo y un primer puerto de partida.

Un segundo elemento es como en la familia, del lado paterno (familia mestiza) se veía a lo negro. De esto da cuenta una historia que la abuela paterna de Tatés le cuenta a uno de sus primos sobre el origen de los negros, y que consta en la primera escena de Alisado, tal cual como se la recuerda.

El puerto de llegada, de esta obra, está en la escuela. Hay algunos recuerdos puntuales: la admiración de algunos compañeros por los risos, la necesidad de tocar los risos y el día en que la directora de una escuela fiscal agredió a Tatés: “jugaba con una compañera, pasé corriendo enfrente de la directora y esta me agarró y sacudió del pelo. Este hecho me conectó con la historia de mi madre: pelo negro-escuela, al parecer hay una relación perversa” (Tatés 2023).

¿Bajo qué específicas premisas se escribe la obra? Las escenas uno y dos parten del reclamo. En la primera escena se da cuenta del origen de los negros, desde la mirada conservadora, católica, románica y apostólica de la abuela, una mujer mestiza. La escena dos se trabaja la premisa del reclamo: “¿qué sería capaz de reclamarme mi pelo si pudiese hablar?”. (Tatés 2023) Termina esta escena señalando 10 lugares imposibles. La escena tres es una parodia del programa “Un mensaje a la conciencia”, programa del evangelista portorriqueño Paul Edwin Finkenbinder, que se ha transmitido durante 40 años a toda Latinoamérica. El programa posee un fuerte contenido moral que apunta, señala y sanciona la conducta de los jóvenes.

La escena cuatro vuelve al reclamo, en este caso a un peine. “¿Qué le diría a un peine que se ha extraviado, ido?”. (Tatés 2023) La escena cinco es último reclamo, en este caso a los mensajes racistas que se experimentó en la escuela. El discurso que ahí se recoge parte de la memoria y no está en el terreno de la ficción.

6.- Conclusiones

El presente estudio contribuye a evidenciar que el pelo negro es un símbolo cargado de significados culturales, políticos e identitarios, y su representación a través de las artes escénicas puede tener un impacto significativo en la deconstrucción de los parámetros de belleza hegemónicos y en el desafío a la colonialidad, el racismo y la discriminación racial en la sociedad actual.

En primer lugar, al analizar el pelo negro como un elemento cultural e identitario, se ha resaltado su importancia en la construcción de historias y personajes en el teatro. El pelo negro no solo es un rasgo físico, sino que está impregnado de significados culturales y simbólicos que han sido utilizados tanto en la historia colonial como en la sociedad contemporánea.

En segundo lugar, se ha evidenciado cómo el pelo negro ha sido una herramienta de discriminación racial y opresión. La colonialidad y la mercantilización del pelo negro han perpetuado estereotipos y jerarquías raciales, marginando a las personas negras y reforzando desigualdades sociales.

El análisis del proceso de creación de las obras de teatro “Alisado” y “Gloria, Lola, Margarita y Luis” ha mostrado cómo utilizan el pelo negro como punto de partida para abordar temas de interculturalidad y reflexionar sobre la discriminación racial. Estas obras han generado valiosas discusiones sobre el pelo negro y su significado en la sociedad actual, fomentando la toma de conciencia y la sensibilización sobre la discriminación racial.

La pertinencia de utilizar las artes escénicas como una metodología de investigación para producir conocimiento sobre temas sociales y culturales relevantes ha sido confirmada por el impacto positivo que estas obras han tenido en la audiencia.

El teatro se ha mostrado como una herramienta poderosa para promover la inclusión y el respeto hacia la diversidad, desafiando los discursos dominantes y contribuyendo a la construcción de una sociedad más igualitaria y empática.

Por lo tanto, nuestra conclusión es que este estudio ha reafirmado la importancia del pelo negro como un símbolo cultural e identitario y ha destacado cómo las obras de teatro “Alisado” y “Gloria, Lola, Margarita y Luis” abordan este tema desde diferentes perspectivas, generando reflexiones sobre el racismo y la opresión. La investigación en las artes escénicas se ha revelado como una valiosa herramienta para comprender y cuestionar las dinámicas sociales y culturales que rodean al pelo negro y su impacto en la sociedad contemporánea.

Es por esto que aunque concluimos que el arte, en este caso el teatro, puede jugar un papel fundamental en la lucha contra la discriminación racial y en la construcción de una sociedad más inclusiva y justa, la aportación esencial de nuestro trabajo es llevar el teatro a eventos académicos, acostumbrados a la exposición de ideas, dentro del formato del conocimiento lógico científico.

Esto implicó un reto: ¿cómo simbolizar la producción científica y trasladarla al terreno de las artes? En este traslado es importante mantener el rigor en la investigación previa y en el trabajo que permite al escucha y espectador, emocionarse y no perder de vista las reflexiones que los textos dramáticos proponen. El 8vo Congreso Internacional de Antropólogos AIBR, de la Universidad de Salamanca y la Jornada El pelo/cabello es epistemología, organizado por el Departamento de Antropología, Geografía e Historia de la Universidad de Jaén, España, asumieron estos riesgos.

Los resultados fueron positivos en ambas experiencias académicas, la presentación de las obras dio lugar a interesantes discusiones y reflexiones, que confirmaron que apostar, por las artes escénicas, como metodología de investigación y forma de producir conocimiento, es adecuado. Con esta apuesta, los sentires y las emociones pasan a ser consideradas como importantes puertas de entrada para conocer nuestra realidad circundante y producir nuevas formas de conocer.

“Alisado” y “Gloria...” han podido acercar las artes con la producción científica, rompiendo las barreras que el academismo impone a las artes, impidiéndole valiosas visitas al mundo académico.

Referencias

- AfroNatural, <http://afronatural.es/productos-para-pelo-afro/peluca-afro/>
- Augé, M. (1993). Los “no lugares”. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Borgdoff, H. (2010). El debate sobre la investigación en artes. En Cairon: revista de ciencias de la danza, ISSN 1135-9137, N° 13.
- Bruguera, T. (1998). “Cátedra Arte de Conducta”. consultado el 15.02.2023, en <https://taniabruguera.com/catedra-arte-de-conducta/>
- Claramonte, J. (2011) Arte de contexto. San Sebastián: Editorial Nerea, S. A.
- Claramonte, J. (2016). Estética Modal. Madrid: Editorial TECNOS.
- C.R.O.W.N Research Study (2019).
- Dewey, J. (2008). El arte como experiencia. Paidós.
- Erasmus, Z. (2000). Hair Politics, in Nuttall, S. and Michael, C. (eds.), Senses of Culture: South African Culture Studies. Cape Town, Oxford University Press.
- Formenti, Laura. (2003). Una metodologia autonarrativa per il lavoro sociale,. Animazione Sociale, 12, pp. 29-41.
- Bruguera, T. (2010). “Political Art Statement”. consultado el 05.01.2022, en <http://www.taniabruguera.com/cms/388-0-Political+Art+Statement.htm>
- Gergen, K.J., (comps. trads., Estrada, A.; Diazgranados, S.), (2007). Constructivismo social: aportes para el debate y la práctica. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales.
- Gil, F. (2000) El éxito negro y la belleza negra en las páginas sociales. En La manzana de la discordia, Julio - Diciembre, Año 2010, Vol. 5, No. 2: 25-44 <https://doi.org/10.25100/lmd.v5i2.1517>
- Gómez, P. (2017). Indios, negros y otros indeseables. Capitalismo, racismo y exclusión en América Latina y el Caribe. Quito-Ecuador. Ediciones Abya Yala.
- Griffero, R. (2011). La Dramaturgia del Espacio, Santiago de Chile: Frontera Sur.
- Hooks, B. (1995) ‘Straightening our Hair’ in Raimes, A. (ed.) Identities: Readings from Contemporary Culture. Boston, Toronto: Houghton Mifflin Company.
- Hooks, B. (2005). Alisando nuestro pelo. En La Gaceta de Cuba, enero-febrero 2005, n° 1, pp. 70-73
- Johnson, T. and Bankhead, T. (2014) Hair It Is: Examining the Experiences of Black Women with Natural Hair. Open Journal of Social Sciences, 2, 86-100. <https://doi.org/10.4236/jss.2014.21010>
- Johnson-Lutz, H.R. (2020) Why the CROWN Act of 2020 must be Passed into Law. International Journal of Business and Management Research (IJBMR), Volume 8, Issue 4, Pages 110-111 <https://doi.org/10.37391/IJBMR.080403>

- Lara, A. (2020). El alisado es lo más propio de la mujer dominicana»: prácticas ritualizada y mimética del «brushing dominicano. En revista Latinoamericana Polis N55, pp. 40-55 <https://doi.org/10.32735/S0718-6568/2020-N55-1443>
- López-Ganet, Tiffany. (2022) «Artivismo contra la opresión para transformar la educación», Tercio Creciente, (21), pp. 7–25. doi: 10.17561/rtc.21.6471
- López-Ganet, Tiffany. (2016) Así peinaba, así, así, <https://www.youtube.com/watch?v=leVdWV1AduQ>.
- Matera, D. (1987). *Memory is the Weapon*, Ravan Press.
- Mercer, K. (1994). *Black Hair/Style Politics*, in Mercer, K. *Welcome to the Jungle*. London: Routledge.
- Mitchell, H. (2019). Why I'm leading the charge against natural hair discrimination in America.
- Molina, M. (2020). Prevalece discriminación hacia el cabello afro. En Boletín UNAM-DGCS-583 Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la UNAM.
- Moreno Montoro, M.I. y Soto Moreno, E. (2022). Pelo, tierra y libertad: Una apropiación del patrimonio corporal para el patrimonio cultural y el empoderamiento comunitario decolonial. V Congreso Internacional de Educación Patrimonial. Madrid, del 19 octubre 2022 al 21 octubre 2022
- Mosquera, A. (S/a) ¿Cómo nos vemos? Estereotipos en la representación de las y los afropeuranos. Observatorio de Radio y televisión, Lima Perú.
- Partida, A. (2004). Modelos de acción dramática aristotélicos y no aristotélicos. Seminarios, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México. México D.F. Editorial Itaca.
- Quampaha, Bernice; Owusub, Edward; Aduc, Victoria N.F.A.; Agyemang Opokud, Nana; Akyeremfoe, Samuel & Ahiabor, Augustine J. (2023). Cornrow: A Medium for Communicating Escape Strategies during the Transatlantic Slave Trade Era: Evidences from Elmina Castle and Centre for National Culture in Kumasi. *International Journal of Social Sciences: Current and Future Research Trends (IJSSCFRT)* - Volume 18, No 1, pp 127-143
- Restrepo, Eduardo. (2010). Cuerpos racializados. *Revista Javierana*, 146. 16-23.
- Robinson, C. L. (2011). Hair as race: Why “good hair” may be bad for Black females. *Howard Journal of Communications*, 22(4), 358-376. doi: 10.1080/10646175.2011.617212
- Rooks, N. M. (1996). *Hair raising: Beauty, culture, and African American women*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Rowe, K. D. (2015). “I love this cotton hair!”: Black women, natural hair, and (re) constructions of beauty (Master's Thesis). Available from ProQuest Dissertations & Theses Global database. (UMI No. 1588503)

- Rowe, K. D. (2019). Beyond “Good Hair”: Negotiating Hair Politics through African American Language. *Woman and Language*, Volume 42.1, Spring 2019 doi: 10.34036/WL.2019.004
- Tello, Veronica. (2016) *Counter Memorial Aesthetics, Refugee Histories and the Politics of Contemporary Art*. Bloomsbury Press. 2016. <https://doi.org/10.5040/9781474252775>
- UJIMA.Company.Inc, <https://www.ujimacoinc.org/lorna-c-hill-legacy>
- Valdehita, C. (2016). La locura por las pelucas en África Recuperado en: <https://www.elmundo.es/sociedad/2016/03/25/56f532c1ca47411e138b45a3.html>
- Wesseling, J. (2019) *Investigación artística en la Academy of Creative and performinh arts*, Universidad de Leiden. En *Piscina. Investigación y Práctica artística. Maneras y ejercicios*. Bilbao España.

A escena contra el ejercicio de poder a través del cuerpo: el pelo en la búsqueda de la libertad.

To scene against the exercise of power through the body:
hair in the search for freedom

María Isabel Moreno Montoro

Universidad de Jaén, España

mimoreno@ujaen.es

<https://orcid.org/0000-0002-9743-3595>

Recibido: 27/07/2023

Revisado: 23/06/2024

Aceptado: 23/06/2024

Publicado: 30/09/2024

Pedro Ernesto Moreno García

Universidad de Jaén, España

pemoreno@ujaen.es

<https://orcid.org/0000-0002-1342-617X>

Sugerencias para citar este artículo:

Moreno-Montoro, María-Isabel y Moreno García, Pedro Ernesto (2024). «A escena contra el ejercicio de poder a través del cuerpo: el pelo en la búsqueda de la libertad», *Tercio Creciente*, extra9, (pp. 139-151), <https://dx.doi.org/10.17561/rtc.extra9.9218>

Resumen

El artículo aborda la relación entre el cuerpo, la identidad y el territorio, centrándose en cómo el control sobre aspectos corporales aparentemente triviales, como el cabello, puede convertirse en un mecanismo de poder. A través del diálogo entre los autores, se exploran experiencias personales sobre la presión social relacionada con el cuerpo y el territorio, cuestionando las normas impuestas desde el contexto social y cultural. Se reflexiona sobre la manera en que el cuerpo, más allá de ser una entidad física, se convierte en una construcción simbólica y cultural donde se inscriben significados sociales, de género y de poder. Asimismo, se destaca cómo estas dinámicas son utilizadas por estructuras de poder y capitalismo para moldear y controlar a los individuos.

Palabras clave: pelo, cuerpo, identidad, territorio, autonarrativa, poder.

Abstract

This article explores the complex relationship between the body, identity, and territory, focusing on how social and cultural pressures exert control over the body, specifically through the lens of hair and its symbolic power. Using a dialogue format, the authors reflect on their personal experiences with societal expectations regarding appearance and discuss how these seemingly minor decisions are deeply influenced by broader structures of power and control. The body is presented not only as a physical entity but also as a symbolic and cultural space where norms, gender, and power dynamics intersect. The text further analyzes how capitalism and contemporary digital spaces reinforce these mechanisms, while also highlighting the importance of resistance and personal autonomy in constructing identity.

Keywords: Hair, Body, Identity, Territory, Storytelling, Power.

1. Arriba el telón

Justificación

Este artículo surge de la necesidad de cuestionar cómo el cuerpo, en particular el cabello, se convierte en un espacio de control y resistencia frente a las normativas sociales impuestas. A partir de las experiencias personales de los autores, se reflexiona sobre la presión constante de ajustarse a ciertos estándares estéticos y cómo estas decisiones, aparentemente triviales, están profundamente conectadas con estructuras de poder más amplias. Por esto narramos cómo la decisión de no cortarse el pelo se volvió un acto de rebeldía y autonomía frente a la imposición de roles de género y expectativas familiares. Asimismo, con nuestro diálogo buscamos qué es el cuerpo más allá de un ente físico, comprobando que es un territorio donde se libran batallas simbólicas y culturales. Estas experiencias personales destacan cómo el control sobre el cuerpo está íntimamente ligado a la identidad y a la manera en que nos posicionamos dentro del entorno social y cultural. Al compartir nuestras vivencias, los autores ilustramos cómo la sociedad, el sistema y el capitalismo, a través de los medios y las redes sociales, fomentan y perpetúan una homogeneización estética, reforzando estereotipos de género y estándares de belleza que reproducen las jerarquías sociales y las estructuras del sistema.

Objetivos

- a. Examinar cómo el control social y cultural se ejerce sobre el cuerpo a través de mecanismos aparentemente triviales, como el corte de pelo.
- b. Reflexionar sobre la relación entre cuerpo, identidad y territorio, y cómo estas dimensiones interactúan en contextos sociales y políticos.

- c. Identificar que las estructuras de poder, particularmente desde el papel del capitalismo, controlan los cuerpos y cómo estas se manifiestan en la vida cotidiana y el entorno.
- d. Promover la reflexión crítica sobre la emancipación y las formas de resistencia ante el control del cuerpo.

Método

Para abordar los objetivos del estudio sobre el control social y cultural ejercido sobre el cuerpo a través del corte de pelo, así como la relación entre cuerpo, identidad y territorio, se empleó el método de la conversación. Este enfoque se eligió por su capacidad para revelar dimensiones profundas de la experiencia individual y social a través de la narrativa personal.

La conversación, en su forma de diálogo, permite explorar la complejidad de las experiencias vividas al proporcionar un espacio para la reflexión mutua y el intercambio de perspectivas. Al utilizar el diálogo como herramienta de investigación, se facilita una comprensión más rica y matizada de cómo los mecanismos de control social, aparentemente triviales, influyen en la identidad personal y las dinámicas sociales.

La narrativa conversacional ofrece varias ventajas en el contexto de este estudio. En primer lugar, permite a los participantes expresar sus vivencias y reflexiones de manera más natural y detallada que otros métodos más estructurados, como encuestas o entrevistas formales (Gergen, 2007; Formenti, 2003). Esta forma de relato proporciona una ventana a las experiencias subjetivas y los significados personales asociados con el corte de pelo y las normas sociales, revelando cómo estas prácticas impactan la vida cotidiana y la identidad.

2. Trascendemos

Les autores, Ernesto e Isabel, no hemos sufrido realmente discriminación o acoso por la manera en la que hemos llevado nuestro pelo, o para llevarlo forzosamente de alguna manera. Es verdad que hemos vivido la relación social en la que se ha utilizado el pelo y otros aspectos de nuestro cuerpo y forma de tratarlo para ubicarnos o controlarnos. Pero realmente estas situaciones que nosotros hemos vivido en nuestro contexto occidental europeo darían risa ante ejercicios de poder y dominación, en algunos casos brutales, que se producen en otros lugares, o en nuestro lugar pero con otras personas. Nuestros relatos en esta conversación que resumimos aquí, son las reflexiones personales de algunas de las manifestaciones que el cuerpo tiene en la sociedad, desde planos individuales y emocionales hasta planos de control político, pasando por las relaciones humanas. En el sentido más filosófico de la expresión, la trascendencia que el cuerpo tiene es la que justifica el uso que el poder hace del mismo para dominar.

Vale que la libertad está en la mente y en el pensamiento (Alegre, 2023), vale que el conocimiento nos hace libres. Pero, ¿de quién es la mente, de quién es el pensamiento, y de quién es el conocimiento, sino de las personas? ¿Y qué son las personas, sino cuerpo? Vale que podamos ser, además de cuerpo, espíritu y todo lo inmaterial que se quiera ser, pero lo más indudable y lo más tangible que nos hace seres es nuestro cuerpo, y, además, lo es más allá de la materialidad con la que se nos hace presente (Merleau-Ponty, 2003a) porque el cuerpo piensa también (Merleau-Ponty, 2003b). Por lo tanto, quien posea los cuerpos posee a los seres que son esos cuerpos, y la posesión se manifiesta en usar los cuerpos y en configurarlos al antojo del que dicta. Pero también se posee los cuerpos inseguros y sin autoestima, y a estos cuerpos se les priva de su orgullo y estima haciéndoles creer que son imperfectos e indeseables. Y algo consustancial al ser humano es el deseo de ser deseable. Es por todo esto que el poder trata de robarnos toda autoridad sobre nuestros propios cuerpos.

Así pues, la trascendencia del cuerpo estriba fundamentalmente en que posibilita las experiencias, no en que se encuentre en algo que está más allá, sino aquí y ahora (Kant, 1961, 1988, Husserl, 1962, Rizo-Patrón de Lerner, 2004, Dewey, 2008). Experiencias propias de cada cuerpo, y las experiencias que cada cuerpo provee a otros cuerpos.

3. A escena a través del cuerpo

El cuerpo: reparto, escenario y atrezzo.

Al decir que se aborda el cuerpo humano en su más amplia consideración nos referimos al mismo no solo como una entidad física, sino también como una construcción simbólica y cultural que refleja y moldea la identidad individual y colectiva. El cuerpo no es solo un instrumento sino la propia constitución de la identidad (Garre y Pascual, 2015). El territorio, en este contexto, se refiere tanto a un espacio geográfico como a un espacio social y cultural en el que se desarrolla la vida de las personas.

De este modo el cuerpo se considera como un espacio donde se inscriben y expresan significados culturales, género, sexualidad y poder. La forma en que una persona experimenta y presenta su cuerpo está influida por las normas sociales, las percepciones culturales y las interacciones con el entorno. La identidad, que es una construcción compleja que incluye aspectos personales, sociales y culturales, se refleja en cómo se siente una persona con respecto a su cuerpo y cómo elige presentarlo.

El territorio, por su parte, agrega otra capa de significado al entrelazarse con la identidad y el cuerpo. Puede representar el lugar de origen, la comunidad a la que se pertenece, las conexiones culturales y las relaciones con el entorno natural y construido. La relación entre el cuerpo, la identidad y el territorio es dinámica y puede cambiar a lo largo del tiempo, especialmente en contextos de migración, globalización y cambio cultural, donde las dimensiones corporales e identitarias interactúan con el entorno

social y cultural haciendo posible que las personas construyan sentido de sí mismas en relación con su cuerpo y su entorno, y cómo estas construcciones pueden variar según la cultura, el contexto histórico y las experiencias personales.

La experiencia del cuerpo

Dewey define la experiencia como un proceso continuo que involucra la interacción entre el organismo y su entorno, donde ambos se transforman mutuamente. El cuerpo, como epicentro de esta interacción, no es simplemente un receptor pasivo, sino un agente activo que percibe, actúa y da sentido al mundo. Para Dewey (2008), el cuerpo es el medio a través del cual el individuo explora y se conecta con su entorno, y a través de este proceso de interacción, la experiencia se organiza y adquiere significado.

La experiencia estética, en particular, revela esta interacción de forma intensa. Cuando hablamos del cuerpo en relación con el territorio, hablamos también de cómo la percepción del entorno y el cuerpo se encuentran en constante diálogo. Según Dewey, una experiencia significativa surge cuando el individuo logra un equilibrio entre las demandas del entorno y sus propias necesidades o deseos. En este sentido, el cuerpo no es solo el escenario donde suceden estas interacciones, sino también el actor principal que responde a las condiciones de su entorno.

En la vida cotidiana, el cuerpo participa de experiencias que son simultáneamente internas y externas. Las normas culturales y sociales, por ejemplo, influyen en cómo percibimos nuestro cuerpo y cómo lo utilizamos para interactuar con otros. El corte de pelo, la forma de vestir o los gestos que realizamos son expresiones de esa interacción entre la identidad y el territorio. Estas decisiones, aunque individuales, están profundamente influenciadas por las estructuras culturales que organizan nuestra experiencia.

Para Dewey, una experiencia plena no es solo aquella que resulta agradable o gratificante, sino aquella que organiza y unifica los impulsos y las percepciones del individuo. En este sentido, la forma en que el cuerpo habita el territorio no es solo una cuestión estética o de conformidad social, sino una forma de construir un significado personal y colectivo en relación con el mundo. Cada acción corporal —ya sea un gesto cotidiano o un acto de resistencia, como dejarse el pelo largo en contra de las normas— es una manera de negociar la relación entre el ser y el entorno.

Así, el cuerpo se presenta como el escenario donde se materializan las tensiones entre libertad e imposición, entre individualidad y conformidad. El territorio, como un espacio lleno de significados sociales y culturales, es el contexto donde estas experiencias adquieren valor. Por tanto, la relación entre el cuerpo, la identidad y el territorio no es estática, sino un proceso continuo de creación y recreación de sentido, en el que la experiencia, como la entiende Dewey, juega un papel central.

4. La narrativa

La relación entre el cuerpo, la identidad y el territorio explora una intersección compleja en la que se entrelazan aspectos profundos de la experiencia humana. El cuerpo, entendido como nuestra representación física y social, se convierte en el escenario donde se proyectan las normas culturales, estéticas y morales de la sociedad. A su vez, la construcción de la identidad individual no ocurre en un vacío, sino en diálogo constante con el entorno social y físico. Territorio y cuerpo, entonces, forman un binomio inseparable que moldea la manera en que nos percibimos y somos percibidos por los demás.

En este contexto, el pelo se presenta como un símbolo poderoso, un elemento aparentemente superficial pero profundamente conectado con el ejercicio del poder y la libertad. Las decisiones que tomamos sobre nuestro cabello, desde los cortes hasta los estilos, son a menudo mediadas por normas sociales que dictan lo que es aceptable o deseable según el género, la edad, el estatus social o la cultura. Así, el pelo puede convertirse en un espacio de control, pero también en un territorio de resistencia, un lugar donde se juega la identidad y la autonomía.

En esta conversación entre los autores (Isabel y Ernesto), de la que se incluye un fragmento a continuación, decidimos utilizar la forma del diálogo para representar la narrativa, pues nos parece una manera especialmente adecuada para explorar cómo estos conceptos –cuerpo, identidad y territorio– no solo se experimentan de manera individual, sino que también se negocian y se reflexionan en interacción con otros. El diálogo permite confrontar puntos de vista, compartir experiencias personales y profundizar en las implicaciones sociales y políticas del cuerpo, convirtiendo las vivencias íntimas en una reflexión colectiva. Además, esta estructura dialogada ofrece una mirada más dinámica y cercana a la realidad, permitiendo al lector sumergirse en las tensiones y descubrimientos de los personajes, mientras estos revelan cómo el pelo se convierte en un campo de lucha por la libertad personal y la conformidad social.

El parloteo

Isabel: Ernesto, entrando en materia de lo que queríamos discutir sobre el pelo: ¿te has dado cuenta de cómo algo tan aparentemente superficial como el pelo puede convertirse en una herramienta de control sobre nuestra identidad? El pelo parece ser solo un detalle, pero es increíble cómo define quién eres y cómo te relacionas con el territorio, tanto físico como social. Es como si todo nuestro cuerpo estuviera en constante diálogo con el espacio que habitamos y las expectativas que otros ponen sobre nosotros.

Ernesto: Tienes toda la razón. En mi caso, recuerdo cómo mi madre siempre me mandaba al peluquero con esa frase tan típica: “dile que te haga un pelaico bonito”. Algo tan simple en apariencia ocultaba una infinidad de restricciones. A través de ese corte de pelo, me aseguraba de cumplir con las normas del pueblo, con lo que se esperaba de mí. No era solo una cuestión de estética, era una forma de control. El territorio donde vivíamos estaba marcado por reglas no escritas, y el pelo se convertía en una manera de mostrar tu

conformidad con esas reglas. Parecía un pequeño detalle, pero era una manifestación del poder que ejercían sobre nosotros desde fuera.

Isabel: Exactamente. Lo que dices me recuerda a la frase que mi abuela siempre repetía: “estando bien peiná y con los zapatos limpios, una buena capa lo tapa tó”. Desde pequeña, esa idea de que el pelo debía estar perfecto ya marcaba una especie de pacto con las expectativas sociales. Y cuando pasé la adolescencia, la presión fue aún mayor. Era como si, al cumplir cierta edad, ya no tuviera derecho a llevar el pelo largo. Todo el mundo insistía en que me lo cortara, porque una mujer adulta “respetable” no podía llevar una melena desordenada. Ahí me di cuenta de que la manera en que llevaba el pelo era mucho más que una elección personal; era una lucha por mantener mi identidad en un entorno que me imponía constantemente cómo debía ser.

Ernesto: Es que el control sobre el cuerpo empieza desde que somos niños. Yo lo veía con el corte de pelo, pero también en otras cosas. El territorio no es solo el espacio físico, sino un espacio social que te marca límites sobre lo que puedes o no puedes hacer. En el pueblo, el pelo corto significaba conformidad, significaba que eras parte de la comunidad. Si hubieras llegado con un corte punk, te habrían señalado. El pelo, en ese sentido, se convertía en un símbolo de pertenencia o de exclusión. Y lo que es interesante es cómo estas pequeñas decisiones sobre nuestro cuerpo son en realidad mecanismos de poder que intentan definir nuestra identidad.

Isabel: ¡Totalmente! Y es interesante cómo estas normas sobre el cuerpo están tan conectadas con el territorio. Mi madre y mi abuela siempre veían el pelo como un símbolo de quién eras dentro de tu comunidad. Pero cuando empecé a querer llevarlo largo, me enfrenté a esas normas de una manera diferente. Dejármelo largo se volvió mi pequeña rebelión. Era mi forma de decir que no quería cumplir con las expectativas impuestas, que quería construir mi propia identidad en lugar de seguir lo que dictaba el entorno. Y eso no fue fácil. Incluso algo tan simple como el pelo podía generar conflicto, porque lo que estaba en juego no era solo el peinado, sino mi lugar en ese territorio social.

Ernesto: Sí, me pasa igual. En mi caso, la rebeldía empezó poco a poco, pero siempre me enfrentaba a esa tensión entre lo que se esperaba de mí y lo que yo quería. El “pelaico bonito” era más que un corte de pelo; era una forma de mantenerme dentro de los márgenes de lo aceptable. Salirte de esos márgenes significaba ser diferente, y en un pueblo, ser diferente es peligroso. El territorio, como decías, no es solo un espacio físico; es un espacio de normas y expectativas que moldea quién eres. Y el pelo es un lugar donde todo eso se manifiesta de manera visible.

Isabel: Lo que dices me hace pensar en cómo las expectativas sociales no solo afectan nuestra apariencia física, sino que también marcan profundamente nuestra identidad. En mi caso, el pelo siempre ha sido un símbolo de resistencia. Cuando todos me decían que debía cortármelo porque ya era “demasiado mayor” para llevarlo largo, entendí que ese acto de cortarlo no era solo cuestión de moda o edad, sino de aceptar el rol social que me querían imponer. Mantener mi melena fue mi manera de resistirme a ese control sobre mi cuerpo y mi identidad. Era mi forma de decir que mi identidad no estaba sujeta a las reglas del territorio en el que vivía, que yo decidía cómo me presentaba ante el mundo.

Ernesto: Y es curioso, porque si lo piensas, ese control sobre el cuerpo y el pelo se ejerce desde muy temprano. Las normas están ahí desde la infancia, y es difícil romperlas porque están tan arraigadas en el territorio social. En mi caso, la presión para seguir esas normas me parecía normal hasta que empecé a cuestionarlas. Esas pequeñas decisiones sobre cómo te cortas el pelo, qué ropa llevas o cómo te presentas ante los demás son en realidad formas de resistencia contra el control que el territorio impone sobre tu identidad. El pelo se convierte en una especie de frontera entre lo que eres y lo que la sociedad quiere que seas.

Isabel: Y fíjate cómo ese control se disfraza de algo tan cotidiano. Es como si el cuerpo estuviera en constante negociación con el territorio. El pelo es solo una parte de todo esto, pero simboliza mucho más: el poder que otros ejercen sobre tu cuerpo, las expectativas que tienes que cumplir y, al mismo tiempo, la posibilidad de resistir y definir tu identidad. Para mí, dejarme el pelo largo siempre ha sido mi pequeña victoria en esa batalla. Tal vez por eso nunca me lo he querido cortar. No se trata solo de estética, sino de afirmar quién soy frente a las imposiciones del entorno.

Ernesto: Al final, lo que estamos diciendo es que el cuerpo y la identidad están siempre en diálogo con el territorio, ¿no? Lo que decides hacer con algo tan “trivial” como el pelo es en realidad una negociación constante con las normas que te rodean. Y cuando resistes, cuando decides llevar el pelo de una forma que no encaja con lo que se espera de ti, estás reclamando tu autonomía, tu espacio. Estás diciendo que el cuerpo es tuyo y que tú decides cómo mostrarlo al mundo.

Isabel: Exactamente. Es una forma de construir tu identidad en oposición a las reglas que otros te imponen. Por eso, para mí, el pelo largo ha sido siempre mi manera de resistirme a esas expectativas, de decir que mi identidad no se define solo por el territorio en el que crecí, sino por cómo yo quiero habitar ese espacio.

Ernesto: Entonces, volviendo a una cuestión que estuvimos comentando antes de empezar esta conversación ¿crees que estas experiencias son trascendentes o trascendentales?

Isabel: Pues la verdad es que lo he estado pensando, y no sé cuál es la palabra correcta. Porque son experiencias pequeñas, pero tienen un impacto profundo en quiénes somos. Tal vez son las dos cosas: trascendentes porque marcan un cambio personal, y trascendentales porque trascienden lo individual y tienen un significado más amplio en cómo el poder se ejerce sobre nosotros a través de algo tan simple como el pelo. ¿Tú qué crees?

Ernesto: Creo que son las dos también. Lo que empezaba como una simple experiencia personal con el corte de pelo o los peinados impuestos por nuestras madres se convierte en algo mucho más profundo. Al final, el pelo se convierte en una forma de expresar libertad o de ajustarse a las normas, y en ambos casos, habla de cómo las estructuras de poder influyen sobre nuestras vidas.

5. Resultados

Nuestro diálogo revela que el control social y cultural sobre el cuerpo, particularmente a través del corte de pelo, es un fenómeno que va mucho más allá de las decisiones estéticas

superficiales. Primero, se identificó que el pelo actúa como un marcador de identidad y conformidad dentro del territorio social. Los testimonios muestran que, desde la infancia, las normas sobre el corte de pelo sirven como un mecanismo de control que regula el comportamiento y la apariencia, reflejando las expectativas y restricciones impuestas por la comunidad.

Coincidimos en que el pelo no solo es un elemento estético, sino un símbolo de pertenencia o exclusión. En nuestras experiencias, el cumplimiento de normas sobre el cabello demuestra una forma de integrarse en la comunidad y evitar la marginación. Los cortes de pelo dictados por las familias y la presión social prueban ser herramientas de control que refuerzan las normas sociales y establecen límites sobre la identidad personal. Un hallazgo importante es cómo estos mecanismos de control se disfrazan de trivialidad. La insistencia en ciertos estilos de pelo, ya sea un “pelaico bonito” o la presión para cortar el cabello largo, revela cómo las expectativas sociales se manifiestan en aspectos cotidianos de la vida. Estos actos aparentemente sencillos reflejan un diálogo constante entre el individuo y las normas sociales, donde las decisiones sobre el cabello se convierten en una forma de resistencia o conformidad frente a las estructuras de poder.

Además, en la conversación destacó la dimensión de resistencia que surge a partir de la negación de estas normas. Ambos hemos expresado cómo la elección de mantener el cabello largo o adaptarse a estilos menos convencionales puede ser una forma de afirmar la autonomía personal y desafiar las expectativas impuestas. Esta resistencia no solo es una manifestación de identidad individual, sino una forma de cuestionar y renegociar el control ejercido por el entorno social.

Por lo tanto, los hallazgos sugieren que el corte de pelo y las normas asociadas con él son indicadores de cómo las estructuras de poder y control social se manifiestan en aspectos aparentemente triviales de la vida cotidiana.

4. La narrativa

La enajenación del “pelaico bonito” y del corte de pelo a la moda bajo la ordenanza de las familias eran situaciones que como hemos visto tanto en nuestros relatos, ya desde pequeños nos acercaban a posturas de rebeldía y de inconformismo. Esta rebeldía posee una potencia de transformación que se gesta en ese “ansia de independencia y libertad” como hemos dicho. Una independencia y una libertad de las formas de control que se ejercen sobre nuestro cuerpo y en este caso concreto sobre el pelo, y que además se reproducen desde el ámbito amplio de la cultura y la sociedad hasta llegar al ámbito reducido de lo doméstico. Por esto mismo ahora nos toca preguntarnos acerca de ese deseo de emancipación y de rebeldía ante el control del pelo y del cuerpo.

El primer frente que se abre en este proceso de cuestionarnos es identificar quién ejerce ese control sobre los cuerpos. A esto le sucede otra reflexión que tiene que ver con los medios a través de los cuales se ejerce el control y por último también tenemos que discutir sobre las fórmulas para disuadir y contrarrestar estas derivas. Para ello tenemos que tratar esta discusión como ya decíamos desde dos lados; por una parte desde la

amplitud de un espacio macrofísico como es nuestro contexto social, político y cultural, y por otro lado desde un plano microfísico; el del hogar, el cuerpo, el barrio, nuestras relaciones cercanas.

Es cierto que en el contexto social y político actual siguiendo la definición que nos da Mark Fisher (2016) de “realismo capitalista” definido por la “totalidad sistémica y productiva”, un hecho relevante es que, como él mismo explica, «la semiotización capitalista de la cultura funciona como clausura de la imaginación». Este hecho viaja del plano macro al micro, es decir, los significados que genera el capitalismo sobre la cultura actúan directamente sobre la capacidad humana de pensar otros significados, de imaginar. Aquí la pregunta es ¿cómo ingresa esa semiótica en la sociedad y cómo actúa clausurando el poder de imaginar? Es verdad que internet y las redes sociales juegan un papel decisivo en esta cuestión, y es que tienen un gran poder en la construcción de una cultura visual estándar. Las redes de internet que parecían que iban a traer nuevas formas de relacionarnos y de compartir experiencias y saberes, han terminado por ser una herramienta más al servicio del mercado y de la economía capitalista. El algoritmo y el marketing otorgan visibilidad al contenido que trabaja en pos de las estrategias del capitalismo. Las redes sociales son un marco ideal para que se estandarice este abecedario capitalista y para que se cree una jerarquía social que se defina en base a cómo vistes, cómo te peinas o qué comes.

Dice Guattari (2015) que “el ser humano contemporáneo está fundamentalmente desterritorializado. Sus territorios existenciales originarios –cuerpo, espacio doméstico, clan, culto– ya no están amarrados a un suelo inmutable, sino que se enganchan de ahora en más a un mundo de representaciones precarias y en perpetuo movimiento”. Conectando con lo anterior podemos pensar esta pregunta: ¿volver a nuestros territorios existenciales podría emanciparnos y alejarnos de las fórmulas del sistema?. Lo cierto es que para que exista una subjetividad individual sobre las cosas, unas definiciones propias de la realidad y que se pueda intercambiar con otras subjetividades cercanas es primordial un cuerpo que experimenta, un espacio doméstico, llamémoslo casa, vecindario o barrio y un espacio para el diálogo. La experiencia es un motor de creación de pensamientos propios y conscientes.

7. Conclusiones

Os he visto y ahora sé que sois más radicales y más listos, más bellos y más híbridos de lo que nunca fuimos nosotros antes o incluso de lo que nunca imaginamos que podríamos ser. Digo bellos, pero no se trata de los estándares de belleza heteronormativos y coloniales del fascismo ario con los que nosotros crecimos: el cuerpo blanco, delgado, el pelo rubio, los ojos claros. Simétrico, sonriente, válido. No. Vuestra belleza la estáis inventando al reivindicar otras vidas y otros cuerpos, otros deseos y otras palabras. Es la belleza del cuerpo gordo, de la silla de ruedas, del pelo afro, del cuerpo

enfermo, del músculo femenino y de las curvas masculinas, de la voz ronca o dulce, pero sobre todo la belleza de la inteligencia y de la memoria, del cuidado y de la ternura que tenéis les unes por les autres (Preciado, 2022)

Como dice Preciado (2022) en la cita anterior, cuando hablamos del cuerpo y del pelo, la tarea más urgente a la que enfrentarnos se trata de “reivindicar otras vidas y otros cuerpos, otros deseos y otras palabras”. La axiomatización capitalista de la sensibilidad, de las experiencias y de los valores (Adorno, 2007) nos ha llevado a la aceptación de la subjetividad del poder, que a su vez se ha extendido generando patrones de comportamiento, de consumo y de vida en general. Por otra parte, desde la Ilustración la ciencia y la razón ilustrada se han encargado de sostener un “conocimiento científico” que ha configurado grandes definiciones inamovibles sobre la naturaleza (Adorno, 2007). Asimismo, como parte de la naturaleza, el cuerpo humano también ha sido definido por esta ciencia que se ha mantenido en el poder desde la Ilustración respondiendo a qué es un cuerpo masculino y qué es un cuerpo femenino, dejando fuera el amplio espectro de cuerpos no ajustables a esta semiótica. Por esto mismo reivindicar y visibilizar otros pelos, otros cuerpos, otras formas de hablar, otros pensamientos y en general otras formas de vivir, es una tarea necesaria para confrontar la dominación y la reducción de significados que proponen las estructuras de poder.

A todo esto, los últimos pasos de la economía de mercado capitalista han ido hacia el camino de absorber al marginado y generar múltiples patrones de consumo ajustados a diferentes opciones de vida; ahora también existe un espacio para aquel que estaba alejado de las convicciones del sistema. No es raro ver anuncios de champú para “pelo afro”, ropa para “cuerpos no normativos”, “comida vegetariana” hecha por una cadena de comida rápida hipercontaminante. Este lavado de cara de las grandes empresas que mueven los hilos del sistema es lo que se ha llamado en el ámbito social como pinkwashing, greenwashing, y así sucesivamente. Este giro del sistema nos ofrece la posibilidad aparente de tomar nuestras propias decisiones sobre lo que consumimos, sobre nuestra apariencia, sobre la forma en que vivimos, pero como bien dice Slavoj Žižek (2011), esto no deja de ser una “ilusión de poder individual” que nos hace volver a caer en el engaño de las grandes corporaciones.

Ante esto, el arte y la educación se conforman como dos herramientas poderosas para deconstruir estos sólidos constructos del poder. La posibilidad del arte de generar nuevas concepciones de la realidad, nuevas formas de mirar y de mirarnos, y a su vez la posibilidad de la educación de elaborar un pensamiento crítico ante este conocimiento científico universal para acercarnos a otros métodos de conocimiento y de creación de subjetividades singulares, nos conducirá a diluir los límites de los significados y a generar nuevos lenguajes diversos ante este entramado. A este respecto Donna Haraway (2019) tiene claro que el arte nos posibilita a imaginar y crear nuevos mundos en relación y simpoesis con nuestro entorno; con lo vivo y lo no vivo.

En el caso de este artículo, nuestra conversación y la exploración de nuestras historias de vida en relación al pelo y al cuerpo, nos ha permitido dar un primer paso

para conocer dos realidades que tienen un nexo común y es la reivindicación contra estos patrones de ser y vivir en sociedad que en muchos casos procedían de las altas esferas de poder y que conquistaban el pequeño espacio doméstico. En ambos casos este hecho posibilitaba posturas de rebeldía juvenil tan creativas como radicales, y que nos hacían ver que en el canónico corte de pelo aceptado culturalmente por el contexto social existía la posibilidad de ir contracorriente. Así que siguiendo el impulso reivindicativo los hechos nos llevan a declarar la necesidad de autodefinirnos, de trabajar desde el arte y la educación para visibilizar otras subjetividades e intersubjetividades colectivas. De hablar de nuestra experiencia-con nuestros cuerpos y en relación con otros cuerpos para diluir la semiotización del poder.

Por lo tanto, este artículo revela cómo el control social y cultural se infiltra en aspectos aparentemente triviales, como el corte de pelo, para regular y limitar la expresión personal y colectiva. Al examinar la interacción entre cuerpo, identidad y territorio, hemos visto que estas dimensiones están intrínsecamente conectadas y se manifiestan de manera compleja en diversos contextos sociales y políticos. La influencia del capitalismo, como estructura de poder dominante, se evidencia en la estandarización estética y la regulación de los cuerpos a través de normas y expectativas que perpetúan ciertos ideales de belleza y conformidad. Sin embargo, las experiencias personales de los autores demuestran que estos mecanismos de control pueden ser desafiados a través de actos de resistencia y autonomía, permitiendo la reconfiguración de la identidad y la reclamación del cuerpo como espacio de libertad. Promover una reflexión crítica sobre estas dinámicas nos invita a cuestionar y resistir las imposiciones estéticas y culturales, abriendo la puerta a nuevas formas de emancipación y autoafirmación en un mundo que continuamente busca definir y restringir nuestra experiencia corporal. En última instancia, el artículo destaca la importancia de reconocer y valorar la capacidad de los individuos para negociar y transformar su relación con el cuerpo y el entorno, ofreciendo una perspectiva más inclusiva y diversa sobre la identidad y el poder.

Referencias

- ADORNO, Theodor W. (2007). *La dialéctica de la ilustración*. Akal
- ALEGRE, Susie (2023). *Libertad de pensamiento. La larga lucha por liberar nuestra mente*. Akal.
- AUGÉ, Marc (1993). *Los “no lugares”. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa Editorial.
- DEWEY, John (2008). *El arte como experiencia*. Paidós.
- FIRENZE, Antonino (2016). *El cuerpo en la filosofía de Merleau-Ponty*. Daimon. Revista Internacional de Filosofía, Suplemento 5. <https://doi.org/10.6018/daimon/270031>
- FISHER, Mark (2016). *Realismo capitalista: ¿no hay alternativa?*. Caja Negra.

- FORMENTI, Laura (2003). Una metodología autonarrativa per il lavoro sociale. *Animazione Sociale*, 12, pp. 29-41.
- GARRE RUBIO, Sol y PASCUAL, Itziar (2015). *Cuerpos en escena*. Editorial Fundamentos.
- GERGEN, K. J., (comps. trads., Estrada, A.; Diazgranados, S.), (2007). *Constructivismo social: aportes para el debate y la práctica*. Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales.
- HARAWAY, Donna (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni.
- HUSSERL, Edmun (1962) *Lógica formal y trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. UNAM.
- KANT, Inmanuel (1961). *La disertación de 1770: Sobre la forma y el principio del mundo sensible y del inteligible*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- KANT, Inmanuel (1985). *Crítica de la razón pura* (traducción y notas de Pedro Ribas). Ediciones Alfaguara
- LÓPEZ-GANET, Tiffany. (2022) «Artivismo contra la opresión para transformar la educación», *Tercio Creciente*, (21), pp. 7–25. doi: 10.17561/rtc.21.6471
- MERLEAU-PONTY, Maurice (2003a): *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard; trad. cast. de J. Cabanes, *Fenomenología de la percepción*, México D.F. – Buenos Aires, Planeta De Agostini, 1993.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (2003b): *Le visible et l'invisible*, seguido de: *Notas de trabajo*, texto establecido por C. Lefort, Gallimard, Paris; trad. cast. de E. Consigli, B. Capdevielle, *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.
- MORENO MONTORO, M. Isabel y SOTO MORENO, Estrella (2022). *Pelo, tierra y libertad: Una apropiación del patrimonio corporal para el patrimonio cultural y el empoderamiento comunitario decolonial*. V Congreso Internacional de Educación Patrimonial. Madrid, del 19 octubre 2022 al 21 octubre 2022
- PRECIADO, Paul B. (2022). *Dysphoria Mundi*. Anagrama.
- RIZO-PATRÓN de LERNER, Rosemary. “Lógica formal y lógica trascendental en Kant y en Husserl”, en: Criado, Roberto y Rosales, Diógenes (eds.) *Ciclo de conferencias sobre “Lógica formal y lógica no-formal (15-18 noviembre 2001)”*. PUCP – Estudios Generales Letras, Lima, 2002, pp. 43-65.
- ZIZEK, Slavoj (2011). *The Delusion of Green Capitalism* [video]. Fora TV. <<https://www.dailymotion.com/video/xil9i9>> [Consultado el 15/08/2024]



Tercio Creciente

ISSN 2340-9096

<http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/RTC>

TERCIO CRECIENTE, es una Revista Digital de Estudios en Sociedad, Artes y Gestión Cultural.

Su edición se realiza en el servicio de Publicaciones de la Universidad de Jaén, y es responsabilidad del grupo de investigación del Plan Andaluz de Investigación HUM-862 Estudios en Sociedad, Artes y Gestión Cultural y de la Asociación Acción Social por el Arte.