

Estas mujeres negras trenzadas por la resistencia y la libertad

La estética del cabello afro en mujeres afrocolombianas: un camino para la construcción de subjetividades políticas desde los feminismos negros. El caso del Colectivo Wiwas en Medellín

Investigadora: Cindy Yarima Pérez Villadiego

Asesora: Deicy Patricia Hurtado Galeano

Línea de investigación: Ciudadanías, culturas políticas y subjetividades

Trabajo de investigación para optar al título de:

Magíster en Ciencia Política

Universidad de Antioquia

Instituto de Estudios Políticos (IEP)

Medellín

2022

Agradecimientos

Quiero agradecer de una manera especial y sentida a mi familia por su amor, inspiración y confianza. Gracias por creer que era posible y por creerme capaz de lograrlo.

Gracias a mis amigas, a las que mi corazón escogió sin dudar y por las cuales empecé este camino sin retorno. Gracias a Sorel, a Elsis, a ellas que creyeron en mí, incluso cuando yo sentía no poder. Gracias a mi Yen, que me dijo que no esperara por el escenario perfecto para empezar, porque no iba a existir. Gracias a ella por su amor incondicional traducido en cuidado, amistad y apoyo.

Gracias a mis amigos y amigas de maestría por sus saberes, por sus sentires y sonrisas sinceras. A mis amigas que me mostraron “el” feminismo, y me ayudaron a hacer click de la manera más insospechada posible. Gracias a esa llamada del 11 de abril de 2020 en la que me dijo que podía, y más que eso, me ayudó a descubrir cómo hacerlo.

Gracias al Colectivo de Mujeres Afrodescendientes Wiwas por tanto, por su sentipensar, por su existencia misma, por construir conmigo esta tesis, y ante todo, por darme la oportunidad de conocerlas y reconocermé desde sus experiencias de vida.

Gracias a todas las mujeres negras/ afrodescendientes que me han permitido caminar con ellas, que me han escuchado y me ayudado a encontrar esa identidad secuestrada. Con ellas construí estas letras, y eso no tendré cómo sumarle mayor gratitud. Hoy son mis amigas, mis amigas de lucha, de esas que el corazón no olvida. Gracias a todas las mujeres negras que estuvieron antes que yo y por las cuales hoy soy.

Gracias a mi asesora de investigación, Deicy Hurtado, por su paciencia, paciencia del tamaño del cielo. Paciencia a prueba de promesas incumplidas de entregas de avance, donde de manera descarada le pedía que me tuviera fe. Que no sabía cómo, pero que creía que podía. Su compañía como investigadora y como persona fue fundamental, y agradezco desde el alma por ello. ¡Gratitud!

Tabla de contenido

Introducción	3
1. 11	
1.1 La pelo churrusco del colegio y de la casa	14
2. 19	
3. 29	
4. Unas sujetas políticas que hoy son Wiwas	37
4.1 Una mirada al Colectivo Wiwas	37
5. 40	
5.1 La piel y el cabello que hablan de las opresiones que viven las mujeres afrocolombianas del Colectivo Wiwas en Medellín	42
5.2 Identificaciones pasadas por aliser	43
5.3 El reconocimiento del daño. Un camino hacia la desidentificación	57
5.4 El encuentro de subjetividades cuando salimos de casa	62
6. 65	
7. 73	
7.1 La juntanza Wiwa como forma de resistencia	73
7.2 Trenzación Wiwas	76
7.3 Nuestro cabello y nuestra identidad no pueden ser una jaula	79
8. Llevar el cabello afro natural. Conclusiones y reflexiones	81
9. Referencias bibliográficas	85

Introducción

Caminar tras las subjetividades de las mujeres afrocolombianas en la ciudad de Medellín ha sido una decisión de vida; fue la manera que encontré para salvar mi existir de un camino lleno de preguntas que vengo nutriendo desde mi infancia y adolescencia, y que desde 2016 se han sumergido aún más en la complejidad. Estas preguntas estaban siempre relacionadas con mi estética, mi identidad y, en general, con mi negritud o afro descendencia.

En mis años de niña en La Unión, Sucre, donde nací y estuve hasta los 16 años, me incomodaba mi color de piel, sentía que ser negra y tener el pelo “churrusco” era la forma que Dios había escogido para castigarme. Un castigo del que sencillamente no hallaba cómo liberarme. Mis preguntas de entonces eran: ¿por qué? ¿Qué hice tan malo para ser negra y tener “pelo malo”? ¿Por qué mi hermana, que es más negra que yo, sí tiene el pelo liso y yo no? ¿Por qué no fui hombre?, así no tendría que alisar mi cabello.

En mi pueblo, la mayoría de mis compañeras eran blancas o, por lo menos, de piel más clara que la mía, percibidas como lindas por mí, y desde mi lógica, también por el resto del mundo, toda la aceptación y atención era hacia ellas y nunca sentí que tuve la oportunidad de forjar una personalidad construida a partir de la seguridad y el amor propio. Crecí con una autoestima reducida, llena de miedos más grandes que yo, crecí usando blusas o vestidos en la cabeza simulando un cabello largo y sedoso, crecí sin saber qué o quién era, pues las referencias a la negritud siempre estaban llenas de rechazo o exotización.

Desde los 14 años, aproximadamente, empecé a alisar¹ mi cabello, lo hice con aliser picante, y fue una manera de sentirme más aceptada, más cerca al ideal de belleza. No sabía que lo hacía, pero me estaba blanqueando para poder pertenecer. Los halagos no se hacían esperar y eso me confirmaba que había tomado el camino “correcto”: “qué linda te ves”, “ya pareces una señorita”, eran algunas de las frases que escuchaba esa niña de 14 años y que daban cuenta del ideal que debía seguir, y lo que tenía que seguir haciendo el resto de su vida si quería seguir recibiendo “halagos”.

Hasta los 27 alisé mi cabello. Era la única manera de ver belleza en él y de paso en mí, y la única manera en que podía “controlarlo”. El proceso de alisado es muy doloroso; el aliser es un químico fuerte y quema al contacto con el cuero cabelludo. Doma el cabello y el ser.

¹ Alisar el cabello consiste en utilizar un producto químico para modificar la estructura del cabello. Pasarlo de rizo o afro a lacio.

Nunca cuestioné la idea de alisarme, mi mamá y yo sabíamos que era el deber ser, lo “natural”, y por eso nunca nos preguntamos ¿por qué tengo que alisarme? Esa pregunta nunca existió porque sencillamente no había otra alternativa.

Cuando empecé sexto de bachillerato, en el año 2000, recuerdo claramente que le dije a mi mamá que tenía miedo de ir al colegio, sentía que era una pequeña cucaracha que en cualquier momento alguien podría pisar, incluso sin darse cuenta. Cada año de la secundaria le repetía a mi mamá que yo no quería estar en ese colegio, en ese pueblo, que no sabía por qué, pero era claro que no quería. Mi mamá respondía a mi petición con una promesa que se renovaba con los años: “el otro año sí, hija”, y así hasta que me gradué en el colegio y en el pueblo en el que nunca quise estar, pero en el que terminé estando y sonriendo como si por dentro no pasara nada.

En 2006, con mi llegada a Caucasia sentí más libertad, empezaba a entender por qué siempre quería huir de La Unión. Veía más personas de mi color de piel y mujeres con mi cabello, aunque también alisado. Seguí alisándome como de costumbre, lo único que había cambiado era que ya no me alisaba mi mamá sino una peluquera, y que, con los años, cuando tuve un mejor empleo, ya no era con el aliser picante, sino con unas cremas “menos” agresivas y luego con las famosas keratinas. Con el cambio de aliser me había evitado las constantes quemaduras que, normalmente, acababan en llagas y granos -que se asomaban entre las escasas y débiles hebras que dejaba el producto alisador- y fuertes dolores de cabeza.

En Caucasia hice una carrera universitaria, en ese contexto se reforzaba más la necesidad de estar bien presentada y esa buena presentación empezaba por mi cabello, pues, ¿toda una profesional cómo iba a estar desarreglada?, evidentemente no era el pelo afro en sí presentable y profesional. Con esa idea me gradué y, de hecho, para la ceremonia fue necesario usar extensiones de cabello liso, pues mi cabello se había caído casi totalmente y era impensable ir al evento de ese modo. La decisión fue automática, recuerdo que no me preocupó el hecho de verme destruido el cabello, sino la idea de no estar bien presentada para la ocasión. Hasta me emocionó la idea de por fin tener el cabello liso y largo que veía en las demás mujeres y que yo simulaba de niña. Las extensiones duraron poco en mi cabeza, en el fondo reconocía que eso no me pertenecía.

Haber ido a vivir a El Bagre, Antioquia, en 2016, por motivos de trabajo, fue uno de los detonantes más importantes en esta búsqueda. Allí me resultó impactante ver que un municipio

cuyo mayor porcentaje de población es Afro, era sometido a las mismas formas de blanqueamiento que lugares con población blanco–mestiza. Era fuerte ver a las mujeres en los Consejos Comunitarios también con sus cabellos alisados y/o con extensiones. Ver sus cabellos igual que el mío, domados por el aliser, me permitió preguntarme por las razones que yo tenía para seguir alisándolo. No encontré el deseo propio o una decisión autónoma como respuesta, por el contrario, aparecían los modelos de televisión y revistas con sus cabellos perfectamente lisos, mis profesoras de colegio y de universidad, las hermanas de mi mamá sentadas una detrás de la otra alisando y cepillando sus cabellos como el más determinante ritual de belleza. En fin, encontré un contexto blanqueado que no me daba lugar a encontrarme con lo negro o afro como algo valioso o con significado positivo.

En mayo de ese año no tenía todas las respuestas a mis nuevas preguntas, pero la incomodidad y, con ella, la insatisfacción, el dolor y la angustia me llamaban cada día por sentir que mi cabello, ya supremamente débil y sin vida, seguía siendo mi marcador de belleza, la marca que dice: no soy tan negra y por ello puedo pertenecer. Recuerdo haber dicho en mi casa: “quiero cortar mi cabello”, mi mamá sorprendida me incitaba a no hacerlo, pues ya le había invertido mucho tiempo y dinero durante 16 años como para cortarlo. Una noche me dije: “¡no más!, si la única forma de ser bella es con el cabello alisado, pues me asumo fea, sé que mientras mi cabello crece no tendré pareja, pues soy consciente que no soy el prototipo de mujer que los hombres buscan, y lo acepto”.

También pensé en mi trabajo de entonces, y mis posibilidades laborales a largo plazo, esperaba que mi pelo creciera a un paso acelerado para que me diera chance de no ir a una entrevista laboral con el cabello afro y corto; pues sentía que tendría menos oportunidades por ello, es más, no me imaginaba en una entrevista y sintiéndome segura con mi apariencia. Era mi renuncia formal a la belleza, al estereotipo y, con ello, un camino de descubrimientos se fue abriendo ante mis ojos. Sabía que muchas cosas pasaban a mi alrededor, así no las entendiera. Sabía que estaba empezando a distanciarme del orden de cosas, aunque inocentemente pensara que lo único que había hecho era cortar mi cabello.

En 2017 inicié mi camino para llegar a Medellín y en 2018 fue un hecho. Lo hice por la promesa de convertirme en Magister en Ciencia Política de la Universidad de Antioquia. Mi vida acá fue otro choque inmenso, por un lado, me sentí más cómoda al ver a tantas mujeres afro con su cabello natural o en el camino hacia él, me sentía dentro de una revolución, aunque no supiera cuál era mi papel en ella. Por otro lado, empecé a constatar que lo que sentía en mi

pueblo era real: que las personas negras viven una vida diferente y paralela a las personas blanco-mestizas. Empecé a ver y a sentir el racismo a través de la hipersexualización de mi cuerpo y a reconocerla también en mi pasado, empecé a sentir que era percibida como diferente: muy negra para unos contextos y no tan negra para otros. Empecé a juntarme con personas que me retrataban esas diferencias y me ayudaban a entenderlas.

Al mismo tiempo empecé a asistir a encuentros para hablar sobre el cabello afro (sí, para hablar de pelo afro), seguía páginas en redes sociales que hablaban de la experiencia de ser negra y llevar el cabello natural. Me acerqué a espacios de mujeres que se preguntaban por lo mismo que yo y llegué al Colectivo Wiwas, al Colectivo AfroUdeA, lugares donde me empecé a ver de otra manera, me empecé a ver sin ser la culpable.

Fui viendo a otras mujeres que narraban una vida muy parecida a la mía, y en abril de 2019 descubrí que mi tesis de maestría no podía hablar de las subjetividades de jóvenes en Caucasia, sino que era la oportunidad de responder esas tantas preguntas que me había hecho a lo largo de mi vida, que todo lo que estaba pasando por mi cuerpo debía tener una explicación más allá de mi experiencia, y que la tesis sería el camino para encontrarme con las subjetividades políticas de otras mujeres afrocolombianas en la ciudad de Medellín como una ventana para explorar mi propia construcción y subjetividad.

En ese camino descubrí el secuestro de mi infancia, adolescencia y parte de mi adultez. Más de la mitad de mi vida atrapada en representaciones que no tenían lugar para mi ser, donde mi única opción era parecer -me- lisa. Ese descubrimiento fue tan vivo como un secuestro del que convencionalmente se conoce. Había sido un secuestro en solitario, pero a la vez acompañado de las otras mujeres negras que veía con sus cabellos alisados; estábamos en la misma cárcel, pero en celdas diferentes y todas actuábamos como si ese hecho solo fuera propio. Hablé en mi perfil de Facebook sobre mi secuestro, creo que, para conmemorar los tres años de haber cortado mi cabello, de haber dado inicio al camino hacia la libertad, mi libertad.

Lo veo en el espejo, y verlo así duro, áspero, sin forma, seco, gritando por amor y el consuelo de una mascarilla de yogurt o de banano, aunque sea, me hace muchas preguntas.

Lo toco, le hablo, lo exploro. Me pone los ojos brillantes, me devuelve la vida, la ilusión, el ser.

Me devuelve a ese mayo de 2016, me devuelve a los 27 años atrás donde él era un problema, ¡el problema de mi vida! Todo lo malo iniciaba y terminaba en él.

Cuando lloraba siempre concluía que, si hubiese sido blanca y cabello liso, nadie nunca se hubiese burlado de mí, ni me hubiesen gritado ¡pelo churrusco! para ofenderme y que volviera a llorar. (menos mal no fui "gordita")

Lo veo ahora y lo que me hace sentir no tiene palabras.

Pienso que estuve secuestrada durante 27 años y nunca me enteré y -obvio- nadie pidió rescate por mí. Solo yo puedo hacerlo. Nadie más.

Fue un secuestro físico y real. No había sido libre, y el hecho de no saberlo, fue la mayor reja. Me estoy liberando de a poco, no porque quiera seguir presa, es porque la cárcel es grande y fuerte. Su mayor fortaleza fue que la naturalicé, y eso hace que no vea las tramas que me siguen atando y negando la libertad que siento merecer.

En fin, me estoy pariendo gracias a este pelo churrusco que me está regalando una nueva identidad. Así, esta negra churrusca no tiene más que decir (por ahora). Pérez Villadiego, C. (2019, mayo 6) recuperado de <https://www.facebook.com/cindy.perezvilladiego/posts/10219796380566403>

Así fue el camino que me trajo aquí, un camino sin retorno en el que siguen apareciendo preguntas, para las cuales encuentro más referentes y no la sola naturalización de la estética hegemónica que nos secuestró la identidad, nos impuso otra totalmente distinta, y nos enseñó a odiar la propia. La respuesta de fondo se llama racismo y se abraza con otras formas de opresión para demarcar el lugar y las experiencias de vida de las personas que estamos por debajo de la línea que trazó la civilización y que la modernidad ha ido cristalizando hasta nuestros días.

Este caminar es constante, pero nunca lineal. Se va y se regresa en cada contexto. Se vive la ilusión y la esperanza de aportar a la construcción de un mundo distinto, pero también se experimenta la amarga frustración de sentir que la estructura actual es mucho más fuerte y sistemática que nuestros esfuerzos. Así se decide caminar; cuestionando al sistema y diciéndole cada día que no nos conformamos con el lugar que decidieron para las personas negras, que somos más, que no nos mataron y que vamos por todo.

Así llegué a las preguntas que guiaron esta investigación, pero que, sobre todo, me marcaron una historia que nunca me contaron y que ahora quiero contar junto a las voces de otras mujeres negras que descubren otros lugares para buscarse, nombrarse y construirse.

En este sentido, llevar el cabello natural en las mujeres que son denominadas o autodenominadas negras, afrodescendientes o afrocolombianas, no es en sí mismo un acto desprevenido que un día surge en su imaginario, representa la resistencia a ese eurocentrismo que las ha ubicado, desde la colonización, en el lugar del oprimido, y que dicha opresión se ha

incrustado en forma de racismo, machismo, pobreza, exclusión, vulneración de derechos, así como en la invisibilización y desconocimiento de sus saberes y subjetividades políticas.

El cabello afro se encuentra en el lado opuesto al ideal hegemónico. No es liso, tampoco es naturalmente sedoso y no cae sobre la espalda hasta la cintura. Por el contrario, es duro, “rucho”, crece hacia arriba, ensortijado, y se ubica en la línea de texturas² 3 y 4, siendo el 4C, mi tipo de textura, el de mayor encogimiento y, por ende, el más rechazado, pues es el que más se aleja de las texturas 1 y 2 que son las naturalmente lisas y las impuestas como bellas a la hora de representar la belleza en el mundo de la estética occidental.

Así, el cabello afro natural sirve como elemento que marca fuertemente las diferencias raciales y de género producto del colonialismo, y que recorre el territorio Latinoamericano de la mano de estereotipos para concebir una mujer educada, respetada y sujeta de derechos. Una mujer que no es negra, porque las negras tenemos que modificar nuestro cabello para poder aspirar a ser reconocida dentro de ese modelo.

Partiendo de mi propia subjetividad y en encuentro con las que han construido las integrantes del Colectivo Wiwas, la investigación aquí presentada busca analizar la estética del cabello afro³ como camino hacia la construcción de subjetividades políticas en las mujeres Afrocolombianas del Colectivo Wiwas en Medellín, para lo cual se definieron tres objetivos específicos: reconstruir los significados que para ellas (nosotras) tiene la estética del cabello; caracterizar los procesos de identificación y desidentificación que han (hemos) vivido a partir de la estética del cabello afro; y finalmente, analizar los discursos y estrategias de resistencia que se han desplegado a través de la estética del cabello.

La estética del cabello afro como categoría política y subjetividad política son los dos conceptos teóricos centrales de esta investigación. Se concibe la subjetividad política como “producción de sentido y condición de posibilidad de un modo de ‘ser’ y ‘estar’ en sociedad, de asumir posición en esta y hacer visible su poder para actuar” (Martínez y Cubides, 2012, p. 176). Este poder para actuar le implica al sujeto o sujeta, deconstruirse y reconstruirse en medio de la tensión constante entre lo instituido (lo político) y lo instituyente (la política). Estas dos dimensiones se configuran de forma relacional y en interacción con el entorno, y con su sí mismo, es decir, no existe una por fuera de la otra.

² Clasificación de los tipos de cabello propuesta por el estilista Andre Walker

³ La estética del cabello afro comprende el llevar el cabello afro natural, el uso de trenzas, los turbantes y los peinados propios de la cultura africana.

Al tiempo, ese orden de cosas que se presenta como lo político, es el mismo sistema estructural que desde, sus orígenes, el feminismo negro o el afrofeminismo (Hill Collins, 2000; Grueso, 2007; Carneiro, 2009; Lugones, 2012; Vergara & Arboleda, 2014), como actualmente se le conoce en la academia, ha cuestionado y sentado la discusión sobre la raza como estructura de poder fundante de muchas de las opresiones que sustentan las sociedades actuales, y que a la luz de la teoría de la interseccionalidad, como principal aporte de este tipo de feminismo, da cuenta de la imbricación de dominaciones que recaen sobre unos cuerpos específicos, en este caso, en el cuerpo de mujeres negras afrocolombianas.

Para este análisis se trabajó a partir de un enfoque metodológico de corte cualitativo y hermenéutico, fuertemente articulado con los aportes de los feminismos negros para poner de relieve las experiencias de vida de las mujeres negras, para entender los distintos sistemas de opresión que recaen sobre nuestros cuerpos, ubicando la teoría interseccional como el foco descriptivo e interpretativo para entender cómo surgen y cómo se expresan las subjetividades políticas de las mujeres del Colectivo y su relación con la estética de su cabello. En este sentido, se utilizaron estrategias metodológicas como el rastreo documental, la observación participante, las entrevistas semiestructuradas; finalmente, se realizaron talleres colectivos sobre sus historias de vida alrededor del cuerpo y el cabello, así como sobre las estrategias colectivas de resistencia, con las cuales se logró una comprensión situada de cómo se configuran las subjetividades políticas de las mujeres afrodescendientes que integran el Colectivo Wiwas y cuál es el lugar de la estética del cabello en estas construcciones.

De este modo, se plantea aquí una revisión de las subjetividades políticas directamente relacionada con los aportes que hacen el feminismo negro y el feminismo decolonial para describir las experiencias de vida de los cuerpos racializados, y analizar las distintas estructuras que han posibilitado todas las opresiones que sistemáticamente recaen sobre aquello que es considerado como lo otro, lo no humano y lo carente de razón. Los procesos de subjetivación de estas mujeres se describen a lo largo de sus historias de vida, pues esa reconstrucción de significados en relación con su estética brinda una visión de esos procesos de identificación y desidentificación que han vivido hasta este momento de sus vidas.

El análisis de las subjetividades políticas basa sus resultados en la experiencia de vida de ocho integrantes del Colectivo, tanto en lo individual como en la juntanza como espacio de reflexión colectiva, pues parte de reconstruir los significados que las mujeres tienen sobre la estética del cabello y la influencia de estos sobre su desarrollo vital. A tal punto que permite

una comprensión situada de la estética del cabello afro como dispositivo político y de poder, pues hace parte de los discursos y las prácticas políticas que han desplegado las mujeres del Colectivo Wiwas como ejercicio de resistencia.

Esta investigación no se centra en la estética desde el punto de vista del cuidado, quiero decir que su objetivo se aleja de abordar las técnicas de lavado, definición y mantenimiento del cabello afro, sino que concibe la estética como dispositivo de poder que enuncia el descubrir y descubrirse en un contexto de racismo y discriminación que necesariamente pasa por el cuerpo, y con ello atraviesa las experiencias de vida de las mujeres afrodescendientes que, en su proceso de reflexión y resignificación, convierten el cabello en una de sus maneras de reivindicar luchas y derechos. (Bell Hooks, 2005; Valencia, 2010; Herrera y Grosso, 2017).

Para la realización de este trabajo investigativo fue de gran valor generar lazos de confianza y cercanía entre el Colectivo y la investigadora, cercanía que, conjugada con un interés individual por estas discusiones, significó mi vinculación a esta juntanza como una nueva integrante de la misma. Parte de la base de no convertir esta investigación en una manera más de “saquear” su conocimiento a la luz del mismo orden epistemológico occidental que desde la colonización ha relegado y exotizado su saber; por el contrario, de manera crítica y rigurosa, quiere situar su experiencia tanto individual como colectiva en una dimensión política que permita la comprensión de realidades como el racismo, la exclusión, el sexismo, la pobreza y las profundas desigualdades sociales que recorren América Latina y puntualmente Colombia.

En una primera parte hablo de la negación histórica de la humanidad negra y cómo ésta impactó en términos identitarios y de acercamiento y relación con la negritud a la niña que fui y que creció en el Caribe sabanero. Describo mi relación con el cabello siendo niña y adolescente y un poco del contexto que me rodeó en ese entonces. Una segunda parte busca trenzar la relación entre las subjetividades políticas, los feminismos negros y la estética del cabello afro donde la experiencia vivida y encarnada es ese hilo que nos permite tejer estas conceptualizaciones. La tercera parte la dedico a explicar el enfoque metodológico que escogí y su relación política con esta investigación. Se presenta un desarrollo del marco metodológico que orientó el proceso investigativo, se describe el enfoque, molde y las técnicas que hicieron posible llegar a las respuestas de las preguntas que guiaron esta investigación, integrando también los planteamientos de los feminismos negros y los feminismos decoloniales en Latinoamérica.

Los acápites 4, 5, 6 y 7 corresponden a los resultados del trabajo cualitativo y de interlocución con las mujeres del colectivo Wiwas, en ellos abordo la configuración de las subjetividades políticas en dos escalas: por un lado, la escala de la experiencia individual de algunas de las integrantes; sus trayectorias de vida, el sentido de la juntanza en su proyecto político y las transformaciones en los significados que la estética del cabello afro ha tenido en sus vidas, y por otro lado, la del colectivo; sus apuestas políticas, estrategias de reconocimiento y resistencia.

Finalmente, cierro con una octava parte, un espacio de conclusión donde articulo mi experiencia como investigadora y mujer negra integrante del Colectivo Wiwas y plasmo los aprendizajes que me han atravesado en este camino de búsqueda y comprensión de las subjetividades políticas.

1. La niña negra en el colegio en el Caribe sabanero

Nací y viví hasta los 16 años en el municipio de La Unión, ubicado al suroeste del departamento de Sucre en la subregión del San Jorge, región Caribe colombiana y en cuyas tierras planas aún retumban los cantos de vaquería, el son de las gaitas y fiestas a los patronos Santo Domingo de Guzmán y el Cristo Milagroso. Una tierra fértil para la ganadería y la agricultura, pero nunca fecunda para exponer la afrodescendencia, y problematizar el por qué las personas negras siguen recibiendo el impacto de la colonización sobre su piel y su cabello.

Aquí en la extensa sábana nunca escuché hablar de la negritud o la afrodescendencia. En el colegio nunca se habló de Alexandre Petión⁴, ni del papel de las personas traídas de África en condición de esclavitud en la Nueva Granada y en la conformación del Estado Nación, nunca escuché relatos de mujeres negras y sus muchas formas de resistencia, tampoco de San Basilio de Palenque (a pesar de la cercanía geográfica), ni de Benkos ni de Wiwa; por el contrario, sí nos contaron las hazañas de Colón y el “descubrimiento del Nuevo Mundo”, y de Simón Bolívar y su lucha independentista, mirada desde la cual fueron los héroes en las Américas.

Nunca escuché, ni en la secundaria, que la herencia del proceso esclavista y de las relaciones de poder que se implantaron desde la colonia en América Latina, y que ubicaron como norte la idea de desarrollo reflejada desde Europa, quedó en los cuerpos negros privados

⁴ Prócer de la independencia de Haití

de todo aire de humanidad y reducidos a mercancías dispuestas para el trabajo, la flagelación y el servicio sin remuneración; pero también en las luchas por el reconocimiento de sus derechos humanos y civiles a lo largo de la historia, pasando por intensos procesos de blanqueamiento de su ser para encajar en los proyectos de Nación que recorrieron a Latinoamérica de norte a sur.

De este modo, el eurocentrismo como patrón de poder se instauró en y desde América Latina aniquilando las identidades sociales, culturales e históricas de “indios” y “negros”, reduciendo sus cuerpos y saberes a solo capital de trabajo. Fue el sistema eurocéntrico el que trazó la definición binaria de positivo/negativo, civilizado/primitivo, racional/irracional, científico/mágico, moderno/tradicional, donde el concepto de raza apuntaba tales diferencias y otorgaba la potestad de “dominar” sobre sus cuerpos como mercancía, como “dominados”. La idea de raza justificaba el disciplinamiento de un cuerpo colonizado, sometido y ejercitado por sus rasgos genotípicos y fenotípicos, y permitió establecer la pirámide social en la época colonial, así como en la modernidad. Al respecto Aníbal Quijano (2000) afirma:

La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo (p. 122).

La reflexión sobre la negación del “ser-persona”, del ser humano, es la característica de mayor relevancia o influencia en la configuración del ser negro durante el escenario esclavista. Fue quien determinó y justificó el ejercicio de poder que se realizaba sobre la negritud en ese entonces y que se ha seguido manteniendo hasta nuestros días; lo que para el caso de esta investigación está muy relacionado con el hecho de tener que alisar nuestro cabello afro por imposiciones sociales, pues es también un ejercicio de dominación, es también una práctica que nos dota de esa condición de humanidad, una humanidad blanca, de cabellos largos hasta la cadera y perfectamente lisos. Es una imposición, pues encarnar ese patrón de belleza hegemónico permite mayores posibilidades de “aceptación” desde la escuela, hasta el escenario laboral, las relaciones interpersonales, el ascenso social, y hasta el poder recibir afecto genuino y no desde la exotización.

En el texto *Alisando nuestro pelo*, bell hooks (2005) define la práctica del alisar el cabello como una de las más terribles formas de blanqueamiento que habla de lo estructural del

racismo como la razón principal para esta y otras formas de segregación social que, al mismo tiempo, hacen del cabello una de las principales herramientas de resistencia.

Dentro del patriarcado capitalista supremacista, el contexto social y político en que surge la costumbre de los negros de alisarnos el cabello, ésta representa una imitación de la apariencia del grupo blanco dominante y a menudo indica un racismo interiorizado, odio de sí mismo y/o una baja autoestima. Durante los años 60 los negros que trabajaban activamente para criticar, desafiar y cambiar el racismo blanco señalaron cómo la obsesión de los negros con el pelo lacio reflejaba una mentalidad colonizada. Fue en ese entonces que el peinado natural, el «afro», se puso de moda como un signo de la resistencia cultural a la opresión racista y como una celebración de la condición de negro (p. 5).

Sin olvidar que esa práctica de dominación, de blanqueamiento es a expensas de nuestra propia salud, pues son muchas las consecuencias nocivas en cuanto a las quemaduras en el cuero cabelludo, los dolores de cabeza, y desde el punto de vista psicológico la confusión que genera ver y sentir distinta tu apariencia real sin ser modificada. A la vez, esta práctica se alimenta de imaginarios ligados a que siempre se nos ha dicho que la gente negra tiene mayor resistencia al dolor, que la piel no se quema, que son muy fuertes para el trabajo “bruto”, y que a nuestro cuerpo no lo habita la belleza a menos que sea modificado de alguna manera. Se trata de seguir el “patrón” de belleza y tener se ceder ante un “patrón” (amo esclavista para la época y modernidad para la actualidad) que domina el ser y se posiciona como lo bueno, bello, perfecto y modelo a seguir. Esa negación de la humanidad negra en el contexto colonial afirma que “los negros son objetos, no solamente es un animal salvaje, sino que es una mercancía, y como mercancía, una posesión; como posesión todas sus relaciones están determinadas por quien lo posee, y quien lo posee es el amo esclavista” (Grueso, 2007, p. 147).

En términos prácticos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población y desde esta lógica se determinó y legitimó un patrón de dominación, saqueo y subalternización de todo aquello distinto a lo blanco europeo y con “razón”, y con ello, las relaciones de dominación impuestas por la conquista al servicio de una nueva estructura de control del trabajo llamada capitalismo. Reitera Quijano (2014) que,

Los colonizadores codificaron como color los rasgos fenotípicos de los colonizados y lo asumieron como la característica emblemática de la categoría racial. [...] Los negros eran allí no solamente los explotados más importantes, pues la parte principal de la economía reposaba en su trabajo. Eran sobre todo la raza colonizada más importante, ya que los indios no formaban parte de esa sociedad colonial. En consecuencia, los dominantes se llamaron a sí mismos blancos (Quijano, 2014, p. 729).

Señala Quijano la interconexión de la raza con la división del trabajo, donde las identidades históricamente producidas fueron asociadas de forma “natural” a la estructura global del trabajo, donde a las personas negras de manera inexorable se les ató a la esclavitud,

mientras que a los indígenas que se le otorgaron ciertas “libertades” en razón de su menor capacidad para el trabajo duro y también por su cercanía con lo blanco que se posicionaba como lo hegemónico, lo que ha trascendido hasta nuestros días como un sistema interconectado de relaciones de dominación que sustentan y sostienen el capitalismo como proyecto político de la modernidad.

De este modo, la invisibilización desde las instituciones de educación sobre la historia no contada de la colonización, sobre el pensamiento negro o afro en Colombia y el mundo, fue una forma de legitimar el proyecto político colonial que sigue imperando en nuestros días donde lo único que se cuenta de las personas traídas de África es que no eran consideradas humanas; por ello toda relación de lo negro o afrodescendiente con lo negativo, lo feo, lo sucio, lo salvaje, lo incivilizado, aportan a la dificultad de reconocerse desde la negritud y en ese sentido, a la dificultad de encontrar valía, dignidad y humanidad en un cuerpo negro con pelos churruscos y rebeldes como el mío, como el de todos mis ancestros y ancestras.

Esa historia no contada hace parte de la historia que siempre nos contaron, y como lo advierte Chimamanda (2009) las historias tienen poder desde la forma en que se cuentan, quién y cómo las cuenta, así como el momento en que se cuentan. Tienen el poder de ejercer poder, y el poder de convertir a un pueblo, una cultura, una persona, en eso que se cuenta de ellos. La reflexión de Adichie sobre los peligros de reducir una persona, un país o una cultura a un relato único alertan sobre la necesidad de contar otras historias, desde otros lugares, y de que cada persona, cultura o país tenga el poder de contarse así misma sin que otros puedan definirlo. Al comprender que nunca existe una única historia, se recupera el valor de las distintas subjetividades y se apela a la propia humanidad del ser. Para la autora, “las historias importan. Importan muchas historias. Las historias se han utilizado para desposeer y calumniar, pero también pueden usarse para facultar y humanizar. Pueden quebrar la dignidad de un pueblo, pero también pueden restaurarla” (p. 28) y es precisamente esta investigación una forma de darnos la humanidad que nos han robado historia tras historia.

1.1 La pelo churrusco del colegio y de la casa

Sí, me sentía diferente siempre, y no entendía esa diferencia, o mejor, no entendía por qué esa diferencia me hacía sentir mal, menos. Nunca entendí por qué ser negra y de cabello churrusco, o de cadillo, o de bombril, entre otros adjetivos despectivos con los que crecí, era el castigo que, según los pensamientos de esa niña, Dios había escogido para castigarme. Era una

mezcla del poder del cristianismo y el racismo reproducida en discursos que me hacían sentir mal conmigo misma, pero que al no saber por qué, me hacían sentirme mal por sentirme mal (risas).

En la casa, donde mi mamá es de piel más clara, pero aún así es apodada “la negra” de cariño, mi hermana y tres de mis hermanos son de cabello liso, y mi hermano mayor y yo, hijos del primer matrimonio de mi mamá (de un hombre negro cabello afro), teníamos el pelo “malo”. En él no era preocupación, pues siempre mi mamá lo motilaba bajito y con eso se “solucionaba” el asunto. Mientras tanto yo, una niña negra viendo a las otras niñas del pueblo con sus cabellos lisos hasta la cintura, veía como mi mamá y yo batallábamos por mi cabello. Yo no me quería peinar porque siempre me jalaba y hacía que me doliera la cabeza. Tampoco me sentía bonita con los peinados que me hacía. Ella quería peinarme y sacarme piojos, y al yo no ceder optaba por cortarme el cabello al igual que mi hermano mayor. De ese modo, yo me sentía un niño negro al igual que mi hermano.

Pasaban los años y yo con mi cabello bajito como forma de control iba cursando cada grado en la primaria. Un profesor de castellano muy cercano a la familia le insistía a mi mamá que no me siguiera cortando el pelo, que parecía un machito. Recuerdo con claridad las palabras del profe “déjale crecer el pelo a la Tarima” (me decía Tarima de cariño por mi segundo nombre Yarima). Mi mamá cedió y desde quinto de primaria dejó de cortar mi cabello y continuó haciendo trenzas cada vez que yo lo permitía.

El estrés que me producían algunos peinados que me hacía mi mamá hacía que prefiriera no peinar mi cabello. Una vez mi mamá me hizo unas trenzas que para mí eran muy feas y justo ese día estaban tomando la foto del carné, yo me escondí en el baño para que no me la tomaran porque no quería quedar inmortalizada en el carné del colegio con esas dos trenzas gruesas recorriendo mi cabello. Mi papá (culturalmente mi padrastro, pero para mí era mi papá. Siempre me ha tratado como su hija) cuando veía que me quería ir para el colegio sin peinarme venía y me decía: “ven hija, ven yo te peino”, y posaba sus manos sobre mi afro hasta darle forma y que se viera más organizado. Encontraba alivio en esos instantes donde solo tocaba mi cabello y no me lo jalaba. Así me iba para el colegio, con el peinado de mi papá. Recuerdo mucho esta escena y ahora que estoy adulta recuerdo con mucho sentimiento esos momentos.

Conversando con mi mamá y una amiga de infancia con quien comparto el mismo color de piel y el mismo cabello (nos decían en el pueblo que éramos hermanas), intento armar la

línea exacta en la que aliso mi cabello. No recordamos bien si fue para el concurso Chica Top Models del colegio en el que participé en 2004 (y gané, risas), o si fue para el sacramento de la confirmación, o para alguna de las fiestas de quinceañeros a las que fui invitada. Solo sé que para los bailes que hacía en el grupo de danza, para los 15, y para los grados yo ya había sentido el poder del aliser corriendo en mi cabello. No lo recuerdo con exactitud, pero sí recuerdo la alegría que me daba poder sentir mi cabello hacia abajo y liso. Recuerdo que cada vez que me alisaba y me veía en el espejo solía cantar “Voy a traer el pelo suelto” de Gloria Trevi y me sentía menos negra, más bonita.

Cuando alisaba mi cabello no solo me sentía menos negra, sino más segura de mí, mi autoestima se fortalecía con los comentarios positivos que escuchaba de mis amigos del colegio o de las amigas de mi mamá. El doloroso proceso del alisado era compensado con esa aceptación. Sentía que ese era el precio que debía pagar y me parecía justo. Yo era capaz de soportar el químico del aliser picante tocando mi cuero cabelludo y decir para mis adentros “no me duele, no me duele, no me duele” con la promesa de que el cabello quedara más liso, y no se me fuera a encrespar con los días. Para sentir que era merecedora del amor, los halagos, hasta pleitesía que a mí parecer sí recibían las niñas blancas de cabello liso de mi colegio y de mi pueblo.

Todas estas experiencias, aunadas al desconocimiento de la historia de mis ancestros y ancestras, la falta de referentes en los medios de comunicación y la publicidad, y la narrativa mediática que asociaba lo negro con lo malo, con lo servil, con lo inferior, me hacía sentir que alisando mi cabello escapaba de esa narrativa o por lo menos no sentía tan fuerte su impacto.

Esa negación de mi propia humanidad negra, sin saberlo estaba conectada con el lugar histórico que se ha reservado para las personas negras y/o afrodescendientes, basta con seguir a Rosas (2014) que describe cómo la promesa de Nación hacia la que debían marchar las formas incivilizadas y arcaicas de agregación social periféricas, ocultaba la instauración del mestizaje y del blanqueamiento como políticas demográficas desde el perfeccionamiento de la especie humana, donde lo negro era ese otro al que se debía perfeccionar para poder asistir a ese encuentro nacional. Existía entonces un proyecto de Nación más definido, difundido desde el sistema educativo como “un todo en el que no existían jerarquías ni colores, y primaba la igualdad en cuanto a lo social, político, jurídico y cultural (Castillo 2009, p. 62, citado en Rosas, 2014, p. 280).

No era gratuito que yo me sintiera diferente/ inferior por mi color de piel y la textura de mi cabello, pues siempre la narrativa nacional ha negado la negritud dentro de su proyecto de civilización. La supuesta inexistencia de jerarquías de colores fue precisamente una manifestación de la lógica de exclusión de una ideología de desigualdad sobre la que se sentó el Estado Nación, y donde se tendría que blanquear la historia de un país compuesto por castas y élites que se soportaba en eso negro que expulsaban del conjunto. “[...] la creación de una nación moderna, se proyectó con la desaparición de toda mención respecto a las poblaciones indias y negras en el lenguaje oficial, éstas últimas, sobre todo, fueron excluidas de las incipientes representaciones iconográficas nacionales e incluso continuaron bajo la condición de esclavización hasta mediados del siglo” (Rosas, 2014, p. 280).

En este orden de cosas, la “nación mestiza” construida por las élites implicaba, necesariamente, no solo el proceso de negación de lo negro, sino su desaparición concreta a través de procesos de mestizaje y blanqueamiento, a fin de concebir una nueva identidad que, aunque diferente de la europea, dejara intactos los privilegios y poderes de los sectores dominantes.

Vale decir hasta aquí que el discurso jurídico y político que caracterizó a la América (Colombia) colonial, fue la creación y legitimación de categorías sociorraciales que garantizaran la supremacía de lo eurocéntrico. Donde la legislación definió y estableció roles, delimitó territorios y disciplinó los cuerpos. Para Castillo (2009, citado por Rosas, 2014), la “sedimentación de las identidades de la colonialidad” que tendría lugar en la Nueva Granada, definiría el color de la piel como el factor determinante del prestigio. Y donde precisamente lo negro desde su cosmogonía era llamado a no pertenecer.

Durante el siglo XIX, esta categoría sociorracial fue adoptada por las facciones liberal y conservadora definiendo un tipo de ciudadanía específico que, si bien tendría matices diferenciadas, seguiría dando protagonismo a las relaciones de subalternización coloniales. Así, aunque el ala liberal proponía la categoría ciudadanía como reemplazo de las múltiples identidades hijas del sistema colonial, esta universalidad seguía sin reconocer y, por ende, dejaba por fuera del ejercicio de derechos a sectores de la población distantes del modelo del hombre adulto, blanco o mestizo, letrado y con patrimonio que determinó tanto la Constitución de 1843, como la del 1853 (Sanders 2007, p. 31, citado por Rosas 2014, p. 281).

Esta propuesta de ciudadanía liderada por el pensamiento liberal influyó tanto en la Ley de vientre de 1821 (sobre libertad de partos, manumisión y abolición del tráfico de esclavos) como en la abolición de la esclavitud a través de la Ley de manumisión del 21 de mayo de 1851, que impulsaría la adhesión de la gran mayoría de negros al liberalismo.

Si bien, [...] representó para las poblaciones negras un hito significativo, también entrañó el hecho de verse abocadas a la libertad, pero con la ausencia de medios de subsistencia, pues hasta entonces habían estado vinculadas a los sistemas productivos a través de la administración de los esclavizadores. Los hombres y mujeres esclavizados, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, adquieren el estatus jurídico de “ciudadanos”, pero con la imposibilidad de llevar una vida digna, lo que aunado al declive de la actividad minera en regiones como el Pacífico, determinó el aislamiento al que quedaron confinadas muchas de las comunidades negras; produciendo un fenómeno de territorialización, asociado al proceso de desesclavización (Almarío, citado por Rojas y Castillo, 2005, p. 34. Citado por Rosas, 2014, p. 294).

De este modo, hablar de libertad y por ende de ciudadanía no suponía mayor alcance para las poblaciones negras, pues dicha libertad era más jurídica que concreta, y el reconocimiento de la igualdad formal frente al resto de la sociedad se alternaba con la persistente exclusión social y la discriminación de la que fueron objeto, así como la marginalidad económica que les dejó la esclavitud y que no les permitió insertarse en términos de igualdad efectiva al orden social de la época. Fue, entonces, un proceso lento que hasta finales del siglo XIX seguía esclavizando sus cuerpos y que determinó de manera radical su papel en la creación del Estado Nación y la forma en que se han configurado las representaciones de los colectivos, poblaciones e individuos negros tanto como esclavos, cimarrones y, finalmente, como “ciudadanos”.

Es importante analizar, como centro de esta investigación, el papel o influencia de ese proyecto eurocéntrico en las subjetividades de las mujeres, que es cuestionado profundamente por los feminismos negros, ligados principalmente a la estética de su cuerpo, y con él, el cabello, así como las distintas acciones de resistencia (también) ante estos modelos hegemónicos. En este sentido, Quijano (2015, citado por Herrera y Grossos, 2017), advierte que,

Por mucho tiempo, desde antes de 1991, el cuerpo de la mujer afro era expuesto como una aberración o exageración, esto producía en ellas la necesidad de fajarse y reducir el tamaño de sus senos y cola, porque se entendía que era una exageración y no era atractivo a la vista. Lo que no sucede ahora, si bien el cuerpo delgado es bello, las protuberancias son importantes, entonces el cuerpo afro se reivindica (Quijano, 2015, p. 37).

De la misma forma que el cuerpo afro se reivindica, lo hace el cabello como parte de una gran simbología para la cultura africana. Lo hace desde el uso de creativos peinados en

trenzas, que otrora marcaron los caminos de escape hacia los Palenques y garantizaron la seguridad alimentaria de familias esclavizadas a través del transporte de semillas y oro; además han representado la conexión con África y, en algunos casos, la libertad. En igual sentido, esta reivindicación se realiza desde el solo hecho de llevar el cabello afro natural; a partir de la decisión de renunciar a los modelos de belleza hegemónicos que sitúa a las mujeres negras y toda su corporalidad en la base de la pirámide social.

En la época actual, los peinados cumplen también una función política, pues desde algunas organizaciones de Comunidades negras que luchan por sus derechos y su reivindicación, se incentiva la resistencia a la aculturación y a los paradigmas de belleza del neocolonialismo, incentivando el uso del cabello natural, ya sea con peinados, cortes, dreadlocks o cualquier otro estilo de la estética afro; lo cual, a mi manera de ver, significa libertad (Valencia, 2010, p. 11).

La época actual de la que habla Valencia, fundadora de la Asociación de Mujeres Afrocolombianas (Amafrocol), en la que se lucha para resistir ante los ideales de belleza que han invadido las mentes y cuerpos de las personas afrodescendientes y, en especial, de las mujeres; está ligada a la imposición de los modelos de la corporeidad cultural europea y norteamericana, que son tratados de imitar mediante el alisado “voluntario” de su cabello y/o el uso de extensiones, sin importar la autoflagelación capilar y de identidad que esto implique. Resalta el uso de las trenzas como peinados que “se resisten a ser expropiados y borrados como lo fueran otrora nuestras lenguas, nuestras religiones, nuestros nombres y apellidos, nuestros lazos parentales e incluso nuestras almas” (Valencia, 2010, p. 5).

Así las cosas, el sentir de una niña negra en la planicie el Caribe sabanero no está para nada desligado de los efectos de la colonialidad al hablar de sometimiento, pues en esas planicies, este cuerpo negro que hoy escribe estas letras sintió la necesidad de lacear su cabello como un ritual de sometimiento al ideal de belleza hegemónico. Por allá en ese pedacito de tierra yo sentí la exclusión por mi color de piel y mi cabello y nunca nadie me dijo que esto tenía que ver con la exclusión histórica a la que han sido sometidas todas las formas de africanía que aún hacen presencia en Colombia y, más que eso, han aportado a la construcción social desde distintos escenarios.

2. Trenzando el pelo de mujeres negras con las subjetividades políticas y los feminismos negros. Tensiones que liberan

La comprensión de la relación entre llevar el cabello afro natural y la postura política o la forma como nos relacionamos con el mundo siendo mujeres negras tiene que pasar, de forma

indiscutida, por la reflexión y los aportes que los feminismos negros han hecho para explicar la confluencia de distintos sistemas de opresión que interactúan en nuestros cuerpos y que configuran de una u otra forma unas experiencias concretas y específicas que no son más que eso que llamamos subjetividades políticas.

En este sentido, es la experiencia el punto de encuentro donde se tejen las subjetividades políticas. Estas no existen en abstracto, tienen un cuerpo que las habita y las gestiona, y ese cuerpo está cruzado por diferentes opresiones que desde la perspectiva de los feminismos negros tienen que ver puntualmente con la raza y el género como principales categorías. Es así que el cabello de la mujer negra no es solo cabello, es política, es poder, es resistencia.

Así como durante la colonia las mujeres trenzaron los caminos hacia la libertad dibujando en sus cabellos las rutas de escape, guardando semillas y oro, hoy, para esta investigación, el cabello afro sigue marcando un camino para entender la opresión y en igual sentido huir de ella y reclamar la libertad que la historia sigue negándonos. Considero y propongo pensar las subjetividades políticas desde las experiencias que las mujeres del Colectivo Wiwas hemos tenido con nuestro cabello y que gracias a los aportes de mujeres negras que han hecho teoría sobre nuestra experiencia se ha logrado una comprensión mayor de cómo el pelo para las mujeres negras tiene mucho que ver con los distintos sistemas de opresión que enfrentamos. De este modo, la decisión de llevarlo natural o no, de reconocernos o no en la estética africana y de tener una postura afrofeminista o no, son en sí mismos procesos de subjetivación.

Pongo la experiencia de las mujeres negras en el centro porque es la experiencia la que nos permite entender las consecuencias o los impactos de este sistema colonial que aún enfrentamos y que a través de nuestro cabello gritando por su libertad, es lo que esta investigación recoge en lo relacionado con las subjetividades políticas.

Esta investigación también se inscribe en la construcción teórica de subjetividad política desde los aportes de autores como Michael Foucault, Jacques Rancière, Hannah Arendt, entre otros; quienes desde sus planteamientos en cuanto a lo que es lo político, la política, el sujeto, el biopoder y la administración de la vida, han inspirado a escuelas de todo el mundo a abordar la complejidad de este campo del conocimiento.

Para Foucault no hay sujeto alguno que no se encuentre sometido a relaciones de poder, al tiempo que no hay poder (poder no como un ente, sino como parte de las relaciones sociales)

que no cree resistencias; determinando así que no hay sujeto que se vea dominado sin que, a la vez, se perciba a sí mismo como oponiéndose a los poderes que lo someten, sin subjetivarse por oposición a los poderes que intentan configurarlo, disciplinarlo, normalizarlo (Tassin, 2012.)

La subjetivación se ubica no como la producción de un sujeto, sino como un proceso donde no hay un sujeto acabado y definido, sino que es dinámico. De este modo “la idea aquí de subjetivación es la de la producción de una disyuntura, de una desidentificación, de una salida fuera de sí, más que la de un devenir sí mismo, más que una apropiación de sí, un recogimiento de sí que identifique un ser a lo que es, o a lo que se supone que debe ser, o a lo que desea ser, o incluso a lo que se le exige que sea” (Tassin, 2012, p. 37).

En este planteamiento se habla entonces de una extranjería dentro del sujeto que es en sí mismo la subjetivación, y de este modo la subjetivación no es la asignación de una identidad predeterminada, situada y fijada, sino que es más una “aventura” cargada de nomadismo, de errancias, de contingencias, y es precisamente ese devenir el que la hace política: “un devenir sin anticipación posible de lo que viene, un devenir indeterminado” (Tassin, 2012, p. 37).

De acuerdo con Arendt (1958), que la subjetivación sea política indica que no procede de una herencia de una identidad prefigurada, como tampoco una identidad totalmente desligada de los valores asumidos como propios por el sujeto dentro del entorno donde se desenvuelve. Es un proceso relacional, que no puede entenderse sin el efecto de la interacción con los otros y lo otro, de las condiciones y circunstancias que rodean al sujeto, entendiendo también que no está mediado de manera exclusiva por el entorno. No deviene de una inherencia, o en palabras de Arendt, de una eclosión de quien se es en la acción política como una abertura de lo que se es en el orden privado y social. Significa que lo que soy por mi nacimiento o mi pertenencia sociohistórica no decide de antemano quién me descubro ser en un determinado proceso de subjetivación política. En este proceso se expresan fuerzas en oposición entre sí y no sobreponiéndose unas a otras. No puede entonces asumirse la subjetivación como una herencia (Tassin, 2012, p.38).

Desde estas perspectivas propuestas por Foucault y Arendt, la subjetivación política no es la producción de un sujeto definible producto de dicho sujeto. Su dimensión política tiene que ver con esas situaciones por las cuales se producen seres trastocados de sí mismos, no idénticos a sí, pero que no dejan de reconocer su responsabilidad personal con eso extrínseco

que los desprende de sí mismos para hacerlos surgir como lo que muestran que son con respecto a esas relaciones exteriores que los hacen advenir, que los producen. Los procesos de subjetivación, entonces, son una instancia de resignificación y de reapropiación material y simbólica.

Las situaciones por las cuales se producen esos trastocamientos implican una revisión de los contextos en los cuales las personas viven sus procesos de subjetivación. En este caso, se describe un contexto general mediado por la herencia esclavista y colonial que sigue dejando sus huellas en las instituciones, los valores, y las personas. Estos contextos están marcados por la exclusión y la negación de un otro que no es lo hegemónico y que no cumple con las características para pertenecer y por ello debe modificarse para poder *pertene-ser*.

La importancia de estos contextos en las construcciones identitarias y demás procesos de subjetivación para entender las realidades de las mujeres negras, es lo que Vergara y Arboleda (2014) propusieron considerar como feminismo afro-diaspórico “una compleja, contradictoria, amplia y heterogénea perspectiva de pensamiento, de acción política y de vida, que emerge de las realidades que protagonizan las mujeres afrodescendientes en diferentes momentos de la historia y espacios geográficos” (pág. 113). Desde esta perspectiva se busca identificar y relacionar las múltiples y diferenciadas relaciones de dominación que se dan en cada país debido a las historias y los contextos geopolíticos que caracterizan a la diáspora africana y que, por supuesto, tienen influencia en los cuerpos de las mujeres negras.

Jacques Rancière, citado en Arditi (2000), plantea el proceso de subjetivación como la formación de un “uno” que no es un yo o uno mismo, sino que es la relación de un yo o de uno mismo con otro (p. 148); para Rancière un proceso de subjetivación es un proceso de desidentificación o de desclasificación que siempre se da en relación con otros, donde el sujeto es alguien que no pertenece, un extraño, alguien que está entremedio.

Este concepto de subjetivación está basado en la definición de la policía como el proceso de gobernar, la igualdad como un conjunto de prácticas definidas por el supuesto de que todos somos iguales y por el intento de verificar tal igualdad, y lo político como el campo donde se verifica la igualdad, ese encuentro entre la policía y la emancipación por el manejo de un daño (Rancière, citado en Arditi, 2012, p. 147-149).

Para Rancière, la subjetivación política es una puesta en práctica de la igualdad — tratamiento de un daño— por personas que están juntas y en la medida que están entremedio.

Es un entrecruzamiento de identidades que reposa sobre un entrecruzamiento de nombres que conectan el nombre de un grupo o una clase al nombre de lo que está fuera-de-la-cuenta, que conectan un ser a un no-ser o a un ser-por-venir, que no lo es todavía (Arditi, 2000, p. 149).

La lógica de la subjetivación política es así una heterología, una lógica del otro, según tres determinaciones de alteridad. Primero, ella nunca es la afirmación simple de una identidad, sino que siempre es, a la vez, una negación de una identidad impuesta por otro, determinada por la lógica policial. Segundo, la política es una demostración, y ésta supone siempre un otro al que se dirige, aunque este otro rechace la consecuencia. Tercero, la lógica de la subjetivación es siempre una identificación imposible (Arditi, 2000, p. 150).

Estos aportes de Rancière son muy útiles para ilustrar cómo los procesos de subjetividad son un constante campo en tensión que tiene unos actores y escenarios concretos que a la vez generan efectos heterogéneos entre sí. Lo político que describe el autor es para esta investigación la puesta en práctica de la igualdad. Igualdad que ha sido malograda desde la época colonial y que busca ser verificada o recuperada en el terreno de lo político mientras coexiste con la policía que define desde lo formal, sistemático e institucional marcos de participación y relación de la vida social, económica, política, entre otras, y que ha marcado de forma totalmente intencionada un patrón de belleza que no solo excluye, sino que niega la estética de las mujeres negras, dejando en evidencia que no existe tal igualdad, y por el contrario, seguimos en lucha por “quemar” el patrón que intenta definirnos, moldearnos.

Desde la perspectiva latinoamericana retomo la noción de subjetividad política que propone Díaz (2012), quien la define también a partir de la configuración de sentidos subjetivos sobre lo público, y se basa en un potencial de transformación *per se* en el que “las resistencias tienen asidero, las disidencias emergen, la constitución de lo nuevo se enuncia e instaure por lo que asume su condición de subjetividad política” (Díaz, 2012a, p.19-20, citado en Duque, Patiño, Muñoz, Villa, & Cardona, 2016, p. 133). Asimismo, retomando a Rancière (2006), Bonvillani (2012), se inscribe en esa misma línea de ruptura y transformación planteada por Díaz, para afirmar que la subjetividad política sucede cuando emerge un sujeto que despliega su potencia subjetiva en procura de su emancipación. Y que, además, implica el “sentimiento de un nosotros” con quienes se comparten los mismos sentimientos y motivaciones y, también, los mismos sueños de transformación de la opresión. Es decir, producto de esa tensión y lucha por desnaturalizar estructuras y modos de relación, desmarcándose de un orden establecido y un papel prefigurado en el mundo social, surge un sujeto emancipado (p.133).

Esta producción de procesos de subjetivación sobre la política y lo político, que siempre se despliegan en el ámbito de lo público, de lo que es común a todo, y que retoma Díaz (2012), ayuda a comprender cómo en el escenario de lo público nosotras como mujeres negras aprendimos a odiar un cuerpo, un cabello y, a la vez, un ser porque fue precisamente en ese escenario donde aprendimos e interiorizamos que eso era lo normal, que era normal no querer un cabello llamado malo, churrusco, maldito. Nos dijeron públicamente (en el colegio, en los medios de comunicación, en los libros de historia) que teníamos el pelo malo y que nosotras también lo éramos con él. Allí, desde eso que nos dijeron se construyó un tipo de subjetividad donde tejieron unas subjetividades que apuntaban al desprecio, a la frustración, al enojo, al miedo, al deseo de alisar el cabello, a la idea de que algún día seríamos bellas al tener el cabello pasado por aliser. Producto de esas interacciones con sentidos subjetivos provenientes de diferentes ámbitos de la vida social, pues lo político tiene la posibilidad de vivirse y desplegarse en esos múltiples espacios, aprendimos lo que el sistema quería que aprendiéramos; a no querernos como modo de subjetivación.

Por su parte, Torres (2009) amplía esta discusión al reconocer que la producción subjetiva podría ubicarse tanto del lado instituido que legitima y mantiene el poder hegemónico, como del lado instituyente como acción de resistencia que se expresa en la creación y reafirmación de otras relaciones sociales (Duque et. al., 2016, p. 134). Según los autores, es necesario revisar los contextos situados donde surge la subjetividad política a fin de entender cómo y desde qué lugar el sujeto se está des-identificando, aspecto que, metodológicamente para esta investigación, tiene gran importancia. Al tiempo, es útil reconocer las posibilidades de emancipación, no como una idea abstracta y puramente libertaria del ser, pues, en todo caso, la subjetividad seguiría estando influenciada, aunque no determinada, por la interrelación de los sentidos subjetivos en el devenir de las relaciones humanas, en los distintos espacios sociales, cuya emergencia no puede ser dirigida y controlada por el sujeto de una manera unilateral.

Los debates latinoamericanos sobre la subjetividad política plantean como necesario marcar el tránsito del concepto de sujeto como una esencia, como algo prefigurado que tiene una identidad preestablecida; para ubicarlo como un modo de ser y estar, como una multiplicidad de acciones y como una producción social. Para esta discusión, Martínez, C. & Cubides, J. (2012) definen el sujeto como “potencia, posibilidad, poder constituyente, resistencia, voluntad de acción, solidaridad, pero también es debilidad, egoísmo, poder

instituido, función social” (p. 75). Lo que se encuentra inmerso en la tensión instituido/instituyente propuesto por Castoriadis (2001), donde lo instituido,

Hace alusión a la fuerza hegemónica de los poderes dominantes que garantizan el estado de las cosas y que se expresa tanto en la economía, la política, la familia, como en las instituciones y la sociedad en su conjunto. Son efectivamente mecanismos de dominación que operan en y desde la sociedad y que son legitimados por mecanismos de reproducción culturalmente establecidos (Martínez, & Cubides, 2012, p.74).

Postura y noción que instala al sujeto como centro de acción política porque lo hace visible como inherentemente político y porque posibilita pensar la política como subjetividad y como producción subjetiva; es decir, como el arte y la disposición de construir, además de lo posible y lo deseable; donde tienen cabida la memoria, la resistencia, la imaginación, la creatividad, la utopía, la multiplicidad de saberes y experiencias que organizan nuestra existencia individual y colectiva (Martínez, & Cubides, 2012, p.73). Abordar la categoría de subjetividad política en procesos investigativos exige redefinir lo que se conceptualiza como político, lo que constituye a los sujetos políticos, reconocer acciones y escenarios de subjetivación y de este modo rastrear las formas en las que el orden socio-político produce las subjetividades en sí (Martínez y Cubides, 2012, p. 176). Estos autores insisten en la dificultad misma de separar completamente lo instituyente de los escenarios y mecanismos del orden instituido, incluyendo los modos de participación política convencional.

Es precisamente esa tensión o inmersión del sujeto en ese campo de fuerzas – instituido/instituyente– la que supone al sujeto como producto del conjunto de relaciones e interacciones que establece con el entorno, con su sí mismo, con procesos institucionales de orden local y global “que lo estructuran permanentemente desde una multiplicidad de vectores de subjetivación: la necesidad, el deseo, las pulsiones, los instintos, el interés, el lenguaje, las leyes, el pensamiento, la voluntad, los sentimientos, los proyectos, entre otros” (Martínez, & Cubides, 2012, p.176).

Esta definición doble del sujeto reconoce su sujeción a los dispositivos y prácticas del poder y, del mismo modo, su capacidad de superar los efectos de la dominación a través de prácticas y acciones que contravienen los órdenes establecidos por los aparatos hegemónicos. Exige también, la necesidad de preguntarse e indagar por saberes, prácticas y experiencias de producción subjetiva que se expresan en las resistencias, a modo de protestas, movilizaciones, prácticas emergentes que se configuran como contraculturales y contra hegemónicas a los modos de pensar y orientar las acciones sociales.

Piedrahita, Díaz & Vommaro (2014) definen la subjetivación como un movimiento incesante, como un proceso donde no hay un sujeto “sujetado” a condiciones estables y asignadas de existencia: “existe un cuerpo que se afirma en la diferencia, en la mutación de su sí mismo, y en la ruptura con su presente” (p. 16). Este concepto permite decantar la diferencia entre subjetivación–sujeto y subjetividad–identidad. Donde sujeto y subjetividad se refieren más al estado del ser, “a un momento estable con permanencia en el tiempo” (p.16), mientras que la subjetivación se entiende como “devenir al interior de un campo de fuerzas que constituyen emergencias de condiciones singulares de existencia, además de posicionamientos y afirmaciones que se despliegan a través de los afectos, los deseos, y las trayectorias ético políticas asociadas a ellos y que constituyen el registro de lo no significado” (Piedrahita, 2014, p. 16).

Esta comprensión de la subjetividad como el producto (y también proceso) donde intervienen los deseos, los afectos y las trayectorias políticas es también un elemento clave de la teoría feminista para entender nuestra relación con el entorno desde el género como categoría ordenadora del mundo (Blazquez Graf, N. 2010). Desde la teoría del Punto de vista, la cual reaparece en las décadas setenta y ochenta del siglo XX, se apela a que el conocimiento es situado y en este sentido refleja las perspectivas, miradas, sentires, y particulares de la persona que genera o produce dicho saber. La Teoría Feminista del Punto de Vista sostiene que el mundo se representa desde una perspectiva particular situada socialmente y desde esta mirada cuestiona las bases del método científico vestido de objetividad y neutralidad, a la vez que refuta los métodos que ponen distancia entre quien conoce y lo que se conoce donde se niega la intuición, los afectos y las experiencias que viven unos cuerpos en razón de un conocimiento científico. De este modo, esta perspectiva permite entender el valor y aporte de nuestras subjetividades en la producción del conocimiento, al tiempo que “afirma que algunos tipos de ubicación social y de luchas políticas impulsan el desarrollo del conocimiento opuesto a la visión dominante que afirma que la política y la posición en relación con la situación local sólo bloquean la indagación científica” (Harding, 2010, p.42).

Ese registro de los afectos, los deseos, y las trayectoria que propone la Teoría del Punto de vista en Harding (2010) y Piedrahita, Díaz y Vommaro (2014), que se dan en un determinado campo de fuerzas, en esta investigación se traduce en los dolores, las ilusiones, los sentires y todas esas emociones que han atravesado nuestro cuerpo desde la infancia hasta este momento, que, sin saberlo, estaban y seguirán siendo mediadas por ser mujeres negras,

por ser mujeres con cabello afro y por vivir en unos territorios o lugares específicos, y no ser clase media alta. En esta somera revisión encuentro la conexión de las subjetividades políticas en las mujeres del Colectivo Wiwas con los feminismos negros, pues esta teoría crítica ayuda a comprender las experiencias relacionadas con nuestro cabello y sus efectos en nuestros sentires, emociones, miedos y resistencias.

La exclusión y la negación de la negritud o la afrodescendencia y, para este caso, la ridiculización, rechazo y desprecio por la estética de las mujeres negras es una evidencia de que no existe la igualdad desde el punto de vista de Rancièrè; esto es algo que no se logra entender sino se sitúa el racismo como sistema social, económico y político que ha contribuido a la definición moderna del mundo. Es por ello que los aportes de las feministas negras alertan para no reducir la dominación y la opresión que viven las mujeres solo a la categoría de género, sino también comprender la raza como matriz de opresión que niega e invisibiliza las experiencias de vida de las mujeres negras que continúan siendo abordadas con una mirada colonial de dominación. En este sentido, es el racismo como matriz de opresión el que configura la estética del cabello afro como categoría política, y son los feminismos negros y decoloniales quienes siguen señalando y cuestionando esta y otras matrices de dominación que convierten a mujeres, mujeres negras, cabello afro, afrodescendencia, entre otras, en sujetas de control y, a la vez, de resistencia como lo menciona Foucault.

Los feminismos negros surgen en la confluencia (y tensión) entre dos movimientos: el abolicionismo y el sufragismo, en una compleja intersección. Retoman el cuestionamiento reiterativo de ¿Acaso yo no soy una mujer?⁵ de Sojourner Truth (1851), una ex esclavizada, en

⁵ ¿Acaso no soy una mujer?

Buenos, niños, donde hay mucho jaleo algo anda desbaratado. Creo que entre los negros del sur y las mujeres del norte, si entre todos hablamos de derechos, los hombres blancos estarán en apuros muy pronto. Pero, ¿de qué va todo lo que estamos hablando?

Ese hombre de ahí dice que las mujeres necesitan ayuda para subir a las carrozas y para sortear las zanjas, y para que tengan los mejores sitios en todas partes. Nunca nadie me ha ayudado a subir a las carrozas o a saltar un charco de barro, o me ha ofrecido el mejor sitio. ¿Acaso no soy una mujer? ¡Mírenme! ¡Miren mi brazo! ¡He arado y cultivado, y he recolectado todo en el granero, y nunca ningún hombre lo ha hecho mejor que yo! ¿Y acaso no soy una mujer? Podría trabajar tanto y comer tanto como un hombre, cuando puedo conseguir comida, ¡y también soportar los latigazos! ¿Y acaso no soy una mujer? Tuve trece hijos y vi cómo todos ellos fueron vendidos como esclavos y cuando chillé junto al dolor de mi madre, ¡nadie, excepto Jesús, me escuchó! ¿Acaso no soy una mujer?

Entonces cuando hablan de esa cosa de la cabeza, ¿cómo la llaman? (desde la audiencia le susurran, “intelecto”). Eso es, querido. ¿Qué tiene que ver eso con los derechos de las mujeres o los derechos de los negros?

la convención por los derechos de las mujeres en Akron, Ohio, en 1851, y que luego es retomado por bell hooks en los primeros textos del pensamiento feminista negro, planteando la necesidad de tomar la palabra, recuperar la voz y generar un nuevo discurso, una nueva epistemología para así ser constituidas pensarse como sujetas, fue necesario señalar que no se pueden entender las opresiones de manera desconectada, pues estas actúan de manera interseccional en la vida de los y las sujetas subalternizadas.

A lo anterior se suman los aportes de Patricia Hill Collins (2000, citada en Jabardo, 2012) sobre el feminismo negro para entender cómo se dan esos procesos de des-identificación y de emancipación de las mujeres negras, en este caso, partiendo de la revisión de la experiencia propia con marcos autónomos. Hill Collins, con su interés marcado por empoderar a las mujeres negras, plantea tres ejes fundamentales: uno teórico que redefine el concepto de opresión, planteándolo en términos de “matriz de dominación” donde adopta la teoría del punto de vista para caracterizar las bases del pensamiento feminista negro, poniendo especial énfasis en la perspectiva de las mujeres negras sobre su propia opresión, tanto a partir de una mirada individual como colectiva. Otro eje propuesto por Collins muestra la relación entre conocimiento y empoderamiento, pues considera que espacios sociales donde las mujeres se encuentren y hablan de sus experiencias ofrece oportunidades para la auto-identificación, ya que, según la autora, si un grupo no se define a sí mismo, será definido por y en beneficio de otros. El tercer eje, sitúa la lucha por la auto-identificación de las mujeres negras, en tanto colectivo de lucha, en un diálogo entre acción y pensamiento que rearticule la toma de conciencia como sujetas.

La grandiosa e inspiradora Audre Lorde nos dejó uno de los postulados más dignos y libertarios que más me han impulsado a escribir estas letras dotadas de toda subjetividad “El silencio no te protegerá” y esa es una invitación profunda a revisar en nuestro ser nuestra

Si en mi cántaro solo cabe una pinta y en el vuestro un cuarto, ¿no sería mezquino por vuestra parte que no me dejéis quedarme con la pequeña media medida que me corresponde?

Ese hombre bajito vestido de negro dice que las mujeres no pueden tener tantos derechos como los hombres ¡porque Cristo no era una mujer! ¿De dónde venía tu Cristo? ¡De Dios y de una mujer! El hombre no tiene nada que ver con Él.

Si la primera mujer que hizo Dios fue lo suficientemente fuerte como para que ella sola pusiera el mundo patas arriba, ¡todas esas mujeres juntas tendrían que ser capaces de volver a hacerlo y ponerlo en su sitio! Y ahora lo están pidiendo, más vale que los hombres les dejen.

Les agradezco que me hayan escuchado. Y ahora la vieja Sojourner no tiene nada más que decir.

capacidad de narrarnos y de este modo salvarnos, pues el silencio no nos protegerá de la violencia, por el contrario, la perpetúa. Según Lorde, es claro que, refiriéndose a las mujeres y a los hombres negros, “si no nos definimos a nosotros mismos, otros nos definirán en beneficio suyo y detrimento nuestro. La aparición de mujeres Negras definidas a sí mismas, dispuestas a analizar nuestro poder e intereses y a luchar por ellos en el centro de nuestras comunidades, es un componente esencial de la lucha por la liberación de la población Negra” (Lorde, 1984, p. 7), por lo que hablar de subjetividades políticas como mujeres negras es hablar de nuestra historia y la forma en que construimos un presente y un futuro mientras luchamos por nuestra dignidad y libertad poniendo el cuerpo y toda nuestra capacidad creativa.

3. La mujer negra que vive en Itagüí, investigando en colectivo desde una perspectiva interseccional

Cuando terminé el colegio en 2005 el camino seguro era salir del pueblo. Tocaba salir porque allá no sería “nadie” en la vida. Esa frase que tanto nos repiten en la infancia y la adolescencia “estudien para que sean alguien en la vida”; solo hasta ahora entiendo su carga clasista, deshumanizante y profundamente capitalista y colonial. Allá en esas tierras planas no había dónde, no se podrían cumplir los sueños de estudiar en la universidad ni de trabajar en empresas, y mi mamá siempre ha querido y ha hecho todo lo posible porque sus hijos e hijas sean profesionales. Yo fui su primer sueño hecho realidad, la primera profesional de la familia, y la primera de toda su familia materna y de ahí para atrás. Sin darme cuenta fui la primera y lo empecé a notar por el peso generacional que esto trae. El 2 de febrero de 2006 llegué a Caucasia con ilusiones y miedos a ese “Brasil chiquito” como las amigas de mi mamá le decían a Caucasia por todo el “mundo” que había para mí allá y yo tan “chiquita” y tan temerosa, tan sobreprotegida por ella.

Efectivamente sí había mucho mundo en Caucasia para mí, aparte de la dinámica fuerte del narcotráfico y el conflicto armado, me permitió ver más hombres y mujeres como yo. Mujeres negras que, aunque también alisaban sus cabellos, su existencia me mostró a más gente como yo. Empecé a sentirme menos sola y la nostalgia de no estar en mi casa con mi familia y mi gente se disipaba con los trabajos que conseguía y con mi ingreso a la Universidad de Antioquia.

Allá estudié y trabajé, recuerdo mucho que seguía alisando mi cabello y hasta extensiones llegué a utilizar como opción para ocultar que se me había caído y partido mucho

el cabello. Me gradué con el cabello largo y lacio cayendo por mi espalda. Recuerdo que lloré demasiado cuando dijeron mi nombre acompañado del título Comunicadora Social - Periodista. Era increíble que la niña del caribe sabanero hoy fuera profesional. Al graduarme empecé a trabajar en procesos organizativos y logré viajar por varios municipios del Bajo Cauca, Norte de Antioquia y Sur de Córdoba. Durante mi trabajo en El Bagre, Antioquia, municipio con población mayoritariamente afro y donde viví seis meses, me llegó la pregunta de ¿Por qué me alisaba?, y esa pregunta sin respuesta me llevó a parar de hacerlo. Esa decisión que tomé en 2016 era mi renuncia formal a quién no era. Renunciaba a ser bonita porque siempre me dijeron que alisada me veía más bonita.

En 2018 llego a Medellín por las mismas razones por las que salí de mi pueblo. Para estudiar una maestría porque en Bajo Cauca no llegaba o llegaba una oferta muy limitada. Noto como la migración (el moverme ha sido una de las acciones que más ha marcado mi vida) me ha permitido verme diferente y entender por qué. Es 2021 y desde Itagüí estoy haciendo los ajustes finales de esta investigación que me ha hecho ir y venir en mi propia experiencia y entender algunos porqués de mis dolores, angustias y miedos, y por qué aún en la adultez siguen acompañándome y coexisten con mis esperanzas, resistencias y alegrías. Con estas letras estoy entendiendo cómo nuestros procesos de subjetivación son constantes y dinámicos, y cómo, sin saberlo, me he ido desmarcando de imposiciones profundamente coloniales.

Esta investigación no contempla una relación asimétrica entre las sujetas investigadas y mi lugar como investigadora, por el contrario, se plantea como una relación horizontal que reconoce los conocimientos y experiencias de vida de las mujeres negras que decidieron tejer conmigo estas letras. De este modo, no hice una investigación de o sobre ellas, desarrollé una investigación con ellas. Me hago parte de la investigación porque me reconozco en las experiencias de las participantes, y porque este proceso también fue una oportunidad para preguntar por mi propia subjetividad política, como parte de una comunidad y también desde mi individualidad. De este modo, se politiza nuestra experiencia, y me permite entender los efectos del sistema en nuestras vidas; las risas, las frustraciones, las identidades que vienen y van, todas esas emociones que transitamos como mujeres negras porque reconocemos que dinámicas como el racismo y el patriarcado han producido muchas de las experiencias que relatamos.

Este posicionamiento como mujer y feminista negra me inspira a encontrar en la revisión de nuestras propias experiencias las formas en que el sistema moderno ha actuado en

nuestras vidas, a la vez que permite salirnos o intentar desmarcarnos de esas formas de dominación que nos habían construido desde los marcos hegemónicos que siempre han buscado subalternizar nuestra existencia. Es por ello que bell hooks (1989) citada en Jabardo (2012) insiste en la necesidad de que nos miremos y narremos a nosotras mismas, pues nos han enseñado que no tenemos poder para definirnos o transformar las estructuras que nos oprimen. Es políticamente necesario hacer el trabajo de narrarnos y escribirnos por nosotras mismas si queremos revisar nuestra experiencia desde perspectivas no conformadas por la dominación. Como fruto de esta perspectiva, la experiencia de las integrantes del colectivo es el punto central de esta investigación, la cual pongo en conversación con autores y autoras de este corte epistemológico para una mayor comprensión de las mismas.

Escribir con las Wiwas desde sus mismas experiencias, experiencias que también son mías, pero en las que coexisten visiones distintas, variadas y cruzadas por diversas condiciones, y donde la heterogeneidad alza la voz contra los esencialismos que buscan homogeneizar las formas de ver, sentir y relacionarse con el mundo, representa en sí mismo un llamado al reconocimiento de la humanidad y la dignidad de las mujeres afrodescendientes y, a la vez, un fuerte cuestionamiento a este sistema que oprime de manera interseccional nuestra vida, ante la mirada cómplice de a quienes esta sociedad ha privilegiado desde lo étnico racial, la clase, la orientación sexual, el género, la geografía donde nacen, entre otras.

Es una mirada interseccional la que me permite identificar cómo sus/mis experiencias de vida están cruzadas por un conjunto de opresiones que operan de manera sistemática sobre estos cuerpos, y cómo la estética de nuestros cabellos sirvió de puente para entender y cuestionar este entramado de relaciones. Hablo de la interseccionalidad a través de los testimonios de las mujeres Wiwas que participaron en talleres que buscaban caracterizar los procesos de identificación y desidentificación que han vivido y el papel de la estética de su cabello afro dentro de estos procesos, así como de la entrevista colectiva y la individual y la observación participante realizada.

El objetivo de apelar a la mirada interseccional para entender la estética del cabello afro como elemento en la construcción de subjetividades políticas tiene que ver con la necesidad urgente de comprender la complejidad de las estructuras que históricamente se han construido y que sus ejercicios se dan de manera entrelazada e interconectada sobre los cuerpos no hegemónicos, por lo tanto, nombrar su complejidad es uno de los pasos para entenderlas y desafiarlas.

Tomo este enfoque parido de los feminismos negros también como una forma de resistir desde la academia, como una forma de poner en discusión y relación la multiplicidad de opresiones que sufren los cuerpos racializados. Somos nosotras mismas quienes luchamos para salir y desmarcarnos de estas opresiones, pues apelar al sentido de humanidad del mismo sistema que nos deshumaniza es, en sí, un nuevo ejercicio de dominación con resultados infructuosos para la lucha afro feminista y anti racista.

A partir de esta mirada epistemológica feminista y negra las historias narradas son protagonistas y desde allí se genera un conocimiento dialógico, sin pretensiones de ser un cuadro objetivo y analítico de la realidad. Aquí la cuestión ética se pone en el centro desde el reconocimiento de que todo conocimiento está cargado de valor. No se queda en la distancia objetiva con respecto a la realidad investigada, ni en la ruptura binaria entre intelecto y emoción; por el contrario, se asume el conocimiento desde la presencia de empatía y emociones. Esta perspectiva epistemológica requiere una rendición de cuentas personal. Quien investiga no se distancia de la verdad, la construye con quienes investiga, personas con sus propios saberes y formas de relacionarse. Por eso tiene una mayor carga de responsabilidad moral sobre el mismo (Jabardo, 2012).

El reconocimiento como mujer negra, afrocolombiana, que en su camino de construcción y deconstrucción ha identificado las opresiones que recaen sobre su corporalidad en razón de las lecturas colonizadoras que aún persisten en nuestra sociedad actual, me permite encontrar en la teoría interseccional una apuesta política, teórica y metodológica de los feminismos negros, que ubica la experiencia de vida de las mujeres negras como el lugar para entender los distintos sistemas de opresión y vulneración que se tejen entre sí y que se encuentran en los cuerpos negros generando unas condiciones de vida situadas y específicas.

La escogencia de este enfoque está relacionada con el lugar protagónico que tiene el cuerpo y la experiencia de las sujetas tanto para la teoría interseccional de los feminismos negros como para el análisis de las subjetividades políticas. Para la comprensión de las subjetividades, el cuerpo enuncia su potencia al convertirse en el lugar, además construido, que aloja tanto los discursos, representaciones y acciones de dominación, como las prácticas de resistencia y desobediencia, además, puede reconocerse como medio y fin en el proceso de constitución del sujeto (Gómez y Alvarado, 2012). El cuerpo mujer negra, y de manera puntual el cabello afro, como el lugar donde se hace la vida y donde se da ese campo de fuerzas entre

lo instituido y lo instituyente, a partir del cual nos identificamos y/o des identificamos, nos relacionamos, nos nombran, pero desde donde nos enunciamos.

Otra valiosa razón para tomar la teoría interseccional como mirada metodológica para entender las subjetividades políticas de las mujeres participantes, es que este es también el marco interpretativo con el que el Colectivo Wiwas revisa su experiencia tanto de conformación, como de acción en el territorio. Es también uno de los lugares políticos desde cual se enuncian y comprenden las realidades que nos tocan. Nos miramos, nombramos y proyectamos como un Colectivo afrofeminista que lucha por la dignificación de la historia y el empoderamiento social y político de las mujeres afro.

Siguiendo a Mara Viveros (2016) la genealogía de la interseccionalidad fue propuesta en el escenario político hace más de dos siglos y conceptualizada, más desde el punto de vista jurídico, en 1989 por la abogada afro estadounidense Kimberlé Crenshaw; mientras que en los debates académicos latinoamericanos solo emergió en 2008. Para esta autora, la interseccionalidad ha permitido superar la conceptualización aritmética de las opresiones y desigualdades, es decir, como una suma de opresiones, y la sitúa como la forma de entender las opresiones de forma cruzada e interconectadas entre sí; no es la suma de opresiones, es el resultado, la experiencia concreta de quienes la viven. Al tiempo, ha permitido cuestionar la idea hegemónica de “mujer” y comprender las experiencias de mujeres empobrecidas, y racializadas como resultado de la intersección entre categorías como el sexo/género, la clase y la raza como categorías mismas de dominación históricamente construidas. En consecuencia, no hay posibilidad de entender la opresión racial, de género o de clase si se desligan una de la otra.

Los análisis interseccionales ponen de manifiesto dos asuntos: en primer lugar, la multiplicidad de experiencias de sexismo vividas por distintas mujeres, y, en segundo lugar, la existencia de posiciones sociales que no padecen ni la marginación ni la discriminación, porque encarnan la norma misma, como la masculinidad, la heteronormatividad o la blanquitud. Al develar estos dos aspectos, este tipo de análisis ofrece nuevas perspectivas que se desaprovechan cuando se limita su uso a un enfoque jurídico y formalista de la dominación cruzada, y a las relaciones sociales —género, raza, clase— como sectores de intervención social (Viveros, 2016, p. 8).

Un elemento importante que esta investigación retoma de los aportes de Viveros (2016), es ver la interseccionalidad no solo como un enfoque que permite la identificación y

descripción de las distintas opresiones que se entrecruzan en los cuerpos, sino que, además, permite evidenciar los privilegios o las construcciones históricamente dadas que ejercen la dominación sobre los que habitan los no lugares. Adicionalmente, la riqueza descriptiva de esta mirada metodológica es vital en la medida que posibilita reconocer en detalle cómo unas mismas opresiones se viven de una manera u otra dependiendo de la forma en que estas interactúan entre sí en un contexto determinado. Además de nombrar las categorías, es reconocer cómo su intersección genera unas experiencias de vida específicas que, desde las reflexiones que propone la subjetividad política, retomo para comprender su surgimiento y despliegue tanto en lo individual como en lo colectivo.

Reconociendo las limitaciones del enfoque interseccional para cuestionar las estructuras o condiciones que crean a las mujeres negras, empobrecidas, lesbianas, periféricas, como subalternizadas, me inspiro, de manera complementaria, en la mirada de los feminismos decoloniales para señalar las estructuras de poder que generan las desigualdades y cuya matriz se encuentra en el proyecto moderno capitalista. Este cuestionamiento es supremamente importante para no seguir reproduciendo las mismas estructuras dominantes o continuar llenando de contenido, con nuestra experiencia, un proyecto político que nos excluirá *per se*, pues no hacemos parte de él, lo sostenemos.

Gracias a los aportes de feministas decoloniales como María Lugones (2005) Yuderkys Espinosa (2019) y su revisión sobre los límites de la interseccionalidad, pude comprender la forma en cómo podemos seguir reproduciendo las mismas lógicas de opresión aun estando combatiendo contra ellas. Para estas autoras, el hecho de que Crenshaw (1989) haya separado en categorías las formas de dominación que viven las mujeres negras implica una reproducción de la mirada eurocéntrica que nos ha fragmentado y dividido en partes, pues para Lugones (2005) “las categorías y el pensamiento categorial son instrumentos de dominación” (Lugones, 2005, pág. 68) y apunta a la necesidad de recordar que no es un asunto de sumas de opresiones, es que el sistema como tal ya funciona de forma interconectada y que es necesario comprender que en realidad hay una fusión, una relación de interdependencia entre nuestras vidas y la opresión que nos constituye. Espinosa remarca que el error en el que caemos al interpretar el problema de la dominación en términos de diversos sistemas de poder que son autónomos y que se encuentran en determinados grupos, es que los análisis o las verdades que se generan de cada una de las categorías que se aplique están siendo definidas por marcos teóricos analíticos

producidos por y desde el grupo privilegiado dentro del campo de problematización al que se apunte.

En este sentido, cuando aplicamos la teoría feminista basada en el género para entender las experiencias de las mujeres racializadas, se corre el riesgo de interpretar nuestros problemas desde el punto de vista de las mujeres blancaburguesas y sus experiencias. Advierte Espinosa que las repercusiones epistémicas y políticas de estas formas interpretativas es la encrucijada a la que nos lleva no entender que también el asunto de la raza es algo que nos atraviesa y que esa omisión en muchos casos nos limita las posibilidades de pensarnos de forma comunitaria; con los hombres negros, por ejemplo, pues el estar agrupadas en categorías tiende a dejarnos en el separatismo que la corriente feminista clásica promueve.

Siguiendo esta valiosa crítica que nos ofrecen las feministas decoloniales y tomando las construcciones teóricas que he traído sobre la interseccionalidad trato, entonces, de tomar este enfoque metodológico porque me ofrece herramientas para entender la opresión de forma interconectada y porque centralmente pone la experiencia, el relato, la narración, la carne viva para entender los efectos y las consecuencias de este sistema de dominación en el que vivimos y resistimos. Para el caso de esta investigación, podría decirse que la experiencia de las mujeres del colectivo Wiwas con el cabello es en sí una consecuencia de la matriz colonial capitalista que opera en nuestros días.

En este sentido, tomo el enfoque interseccional para describir el surgimiento de las subjetividades políticas de las mujeres del Colectivo Wiwas, atravesadas por una mezcla o fusión de opresiones interconectadas que se normalizaron desde la familia, la escuela, los medios de comunicación, la religión, la política y lo político, y que luego serán analizadas desde el feminismo decolonial para poner en cuestión el por qué, por ejemplo, ser mujer negra trae consigo opresión.

El enfoque metodológico de esta investigación es de tipo cualitativo, enfatiza en los relatos, experiencias, emociones y vivencias de las participantes. Por lo que se hizo necesario considerar formas de recuperar esta palabra, propiciando el diálogo y el reconocimiento de sí. En este sentido, se utilizaron estrategias metodológicas como el rastreo documental -a través de la revisión de documentos internos alojados en una carpeta de drive del Colectivo, y de la página de Instagram-; la observación participante —a través de la participación activa en espacios públicos y privados liderados por el Colectivo donde, además de una escucha activa,

también se puso la palabra sobre los temas y reflexiones en discusión— (un taller de formación interna y un taller externo, ambos abordando el tema de la estética del cabello afro); entrevistas semiestructuradas (una individual⁶ y una colectiva). Se realizó una de manera grupal también aprovechando el espacio de encuentro luego de un taller para conocer más de la experiencia de las mujeres del Colectivo y su relación con el cabello. Un taller sobre sus historias de vida alrededor del cuerpo y el cabello, tratando de identificar cómo se habita, así como las transformaciones que nos ha permitido ser, y un taller sobre las estrategias colectivas de resistencia a partir de la estética del cabello afro y de su existencia misma como Colectivo de mujeres negras.

A partir de los testimonios del proceso investigativo se elaboró, por un lado, un documento de sistematización del trabajo de campo y, por otro lado, una matriz categorial con la relación entre los testimonios y las categorías de análisis. Con estas herramientas se logró una comprensión situada de cómo surgen las subjetividades políticas de las mujeres afrodescendientes que integran el Colectivo Wiwas y cuál es el lugar de la estética del cabello dentro de estas construcciones.

Esta investigación fue construida desde abril de 2019 hasta septiembre de 2020. El trabajo de campo se realizó entre mayo de 2019 y junio de 2020, fecha en la que se realizó el último taller con las integrantes del Colectivo. Debido a la situación de emergencia sanitaria por la COVID-19, el gobierno colombiano decretó la cuarentena obligatoria, y luego escalonada, en el territorio nacional, por lo que el último taller para la investigación se realizó de forma virtual. Para las entrevistas y talleres se diseñó un instrumento guía para proponer los temas y las reflexiones, que se fueron nutriendo con los aportes y saberes de las participantes. Al inicio de cada taller con la autorización para grabar y tomar registro de los encuentros, las mujeres del Colectivo dieron su consentimiento informado para el uso de sus nombres dentro de esta investigación.

El instrumento de entrevista semiestructurada buscó acercarse a las experiencias de las participantes y su relación con el cabello, el cual, según las entrevistas, fue alisado por todas las participantes. Con esta guía se realizó una entrevista colectiva donde participaron: Soraya

⁶ La individual se realizó porque la participante Leidy Rentería no se encontraba en el país durante el desarrollo de esta investigación. Estuvo en la socialización e inicio, pero luego se radicó durante una temporada fuera del país

Palacios, Digna Paola Mosquera, Winny Soler Valoyes, María Camila Salamandra, Julia Blandón Mena y una individual de forma virtual a Leidy Paola Rentería.

Se realizó un taller colectivo que pretendía explorar los procesos de identificación y desidentificación, y en estos procesos el papel de la estética del cabello Afro. Participaron Digna Paola Mosquera, Winny Soler Valoyes, María Camila Salamandra, Julia Blandón Mena, Marian Valoyes, Alix Marcela Mena y Cindy Paola Mosquera. Este mismo taller fue realizado con Leidy Rentería de forma virtual.

El tercer taller de esta investigación se realizó de forma virtual y se buscó encontrar los discursos, prácticas y estrategias de resistencia que desde el Colectivo se gestan y su relación con la estética. Para este ejercicio participaron Digna Paola Mosquera, Mariel García, Yisely Moreno, Anny Estella Ibargüen, Leidy Rentería, María Camila Salamandra, Julia Blandón Mena, y Marian Valoyes. Aunque no se logró que estuvieran todas las participantes en los talleres, sí se logró tener una base de seis mujeres que participaron de manera activa en todo el proceso, lo que permitió tener una especie de continuidad en la conversación y la construcción, y que, a su vez, se asumiera como una oportunidad para seguirnos encontrando desde la juntanza y conocernos y re-conocernos en las experiencias de las otras.

4. Unas sujetas políticas que hoy son Wiwas

4.1 Una mirada al Colectivo Wiwas

El Colectivo de mujeres Wiwas nace en 2015, en la ciudad de Medellín, Antioquia, como un grupo de mujeres negras que empezaron a cuestionarse en torno a la posición y participación de las mujeres afrodescendientes en las discusiones que se venían desarrollando con respecto a la población afro en la ciudad de Medellín y el lugar de las mismas en la lucha y conquistas históricas del pueblo afro y su aporte a la construcción del Estado- Nación en Colombia.

Iniciaron como un grupo de formación interna que buscaba darle respuesta a las múltiples inquietudes que surgían en medio de lecturas y tertulias frecuentes; luego continuaron su escuela de formación con el objetivo de compartir sus reflexiones y generar espacios de empoderamiento desde el enfoque étnico y de género a otras jóvenes en barrios en situación de vulnerabilidad.

El Colectivo de Mujeres Afrodescendientes Wiwas actualmente está conformado por 18 mujeres, en su mayoría jóvenes, entre los 21 y 35 años de edad, provenientes mayoritariamente del Pacífico chocoano (Quibdó, Tadó, Condoto, Medio Baudó, Istmina, El Carmen de Atrato), así como de otras ciudades como Barranquilla, Pereira, Florencia y Medellín. Muchas de ellas se encuentran radicadas en Medellín desde 2014, aproximadamente. A pesar de la distancia mantienen un alto nivel de arraigo con sus lugares de origen debido a la residencia de sus familias. Migraron a esta ciudad principalmente en busca de una oportunidad para acceder a educación superior, por lo que hoy son estudiantes universitarias o egresadas de carreras como Derecho, Psicología, Comunicación Social, Trabajo Social, Contabilidad, áreas de la salud como Instrumentación Quirúrgica, Bacteriología y Nutrición, e Ingenierías; diversidad de perfiles que les otorga una gran multidisciplinariedad al momento de reflexionar asuntos internos y las acciones externas con las que realizan incidencia en la ciudad de Medellín y otros espacios a los que son invitadas.

En 2017 construyeron su Plan Operativo de Actividades en el que plasmaron la lectura que de sí mismas tenían como Colectivo, los objetivos y las acciones a desarrollar para lograrlo. Aunque no existe un documento actualizado de este plan, sí permite ver los cambios en aspectos como el nombre, pues antes se denominaban Wiwa's Cimarronas Urbanas y actualmente se denominan Colectivo de Mujeres Wiwas; muchas de las integrantes que iniciaron el proceso ya han migrado del mismo y han ingresado nuevas participantes. Su estructura de funcionamiento interno también ha vivido variaciones, pues actualmente funcionan a través de comités de trabajo. En ese momento, 2017, su carácter y estructura estaba definido como:

Un proceso de base de mujeres jóvenes afrodescendientes que habitan y viven la territorialidad urbana, con una cosmovisión del mundo, heredada del legado libertario y cultural de nuestros ancestros y ancestras. Trabajamos principalmente por la dignificación de nuestra identidad cimarrona, el reconocimiento de nuestros derechos como pueblo negro étnicamente diferenciado, el empoderamiento social y político de las mujeres negras en la ciudad de Medellín y el área metropolitana, y la construcción de territorios de vida y paz; desde un enfoque étnico, de género y generación (Wiwas, 2017)

En este mismo documento se plasmaron los principios que las siguen orientando y que se encuentran en las camisetas que usan de distintivo como Colectivo:

- Sororidad: entendida como solidaridad y hermandad que se teje entre mujeres para enfrentar el sistema patriarcal que insiste en negarles su condición de ser humanos plenos, y que se fundamenta en la construcción de rivalidades inter género para perpetuar nuestro sometimiento.

- Ubuntu: entendida como la capacidad de ser uno con el universo y todo lo que lo habita, conexión existente entre todo lo vivo y todo lo existente, existir en cuanto lo demás existe, ser en cuanto lo demás es, morir en cuanto lo demás muere.

- Espíritu rebelde: entendido como la capacidad de enfrentar cualquier situación de injusticia, desde el respeto y el diálogo, pero con determinación y fortaleza, dignificando siempre el legado libertario que nos heredaron nuestros ancestros y ancestas.

Su nombre Wiwas es inspirado en la guerrera cimarrona Wiwa⁷, quien, a pesar de haber liderado, al lado de Benkos Biojó, la conformación del primer pueblo libre de América, San Basilio de Palenque en Cartagena, su nombre y sus aportes han sido invisibilizados de la historia oficial, por lo que llevar su nombre tiene el objetivo claro de contar su historia y de luchar para que los aportes y participación de las mujeres negras sean reconocidos y dignificados.

Entre los principales temas que abordan en los talleres se encuentran: la afectación que ha tenido el conflicto armado sobre los cuerpos de las mujeres negras, los estereotipos racistas y machistas que enfrentan como mujeres negras, el autorreconocimiento, la identidad entre otros. Se definen como un Colectivo Afrofeminista y adoptan la mirada interseccional propia de esta corriente de pensamiento, como su enfoque para interpretar e intervenir los distintos contextos a los que se enfrentan.

Con el objetivo de autogestionar recursos para la escuela de formación, en 2018 realizaron un evento para visibilizar los emprendimientos afros, vender platos típicos del pacífico y llevar discusiones académicas en torno al racismo a una dimensión de ciudad. Este evento se viene realizando desde entonces y se ha convertido en uno de los espacios de resistencia y visibilización más importantes como colectivo.

Su trabajo, a lo largo de los años, les ha significado la participación y el reconocimiento en espacios académicos a través de ponencias en eventos de ciudad y/o iniciativas lideradas

⁷ Notas diario de campo de la observación participante

por entidades del Estado u otros colectivos en Medellín, donde dejan su palabra sobre historia negra de Colombia, historias sobre cómo las mujeres y el trenzado fueron fundamentales en el camino hacia la libertad de las comunidades negras, y sobre cómo las personas afrodescendientes hacen resistencia desde sus distintos lugares en pro del reconocimiento y valoración de su humanidad.

El Colectivo Wiwas se desarrolla como un espacio horizontal donde la toma de decisiones se da alejada de los autoritarismos y las imposiciones. No existen jerarquías y su funcionamiento se da a través de comités de trabajo: sistematización, logística y gestión, comunicaciones y finanzas, los cuales materializan las estrategias y acciones que deciden de manera conjunta.

5. Las mujeres negras atrapadas en la intersección de raza, género, clase, y migración

¿Qué significa estar atrapadas? Cuando estaba sistematizando y analizando con más calma cada experiencia que me contaron mis hermanas, mis compañeras de lucha del Colectivo Wiwas, pensaba en tantas cosas por las que pasamos y que están totalmente naturalizadas. Escuchaba sus dolores una y otra vez mientras trataba de transcribirlos. Escuchaba sus miedos una y otra vez mientras yo me descubría en ellos y escuchaba sus voces una y otra vez para entender que realmente sí estamos atrapadas como mujeres negras. Nos sentimos rodeadas de opresiones que casi nadie ve. Nos sentimos sin muchas posibilidades porque nosotras enfrentamos día tras día el peso de este sistema colonial que nos intenta reducir a la mínima expresión; nos hace negras, nos saca de nuestros territorios, nos lleva a alisarnos el cabello como el más normal de los rituales, nos intenta vaciar, nos atrapa y nos quiere encapsular. Nuestra existencia como mujeres negras y como Colectivo es una forma de resistir y esta investigación es una oportunidad para darnos cuenta que estamos atrapadas, pero que seguimos luchando por lo mismo que nuestros ancestros y ancestras, quienes lo hicieron hace 500 años: por la libertad y la dignidad.

Seguimos recibiendo el peso de la dominación y es por ello que Carneiro (2009), plantea la necesidad y la urgencia de ennegrecer el feminismo, señalando la variable raza como determinante en el entramado de opresiones que viven las mujeres negras. La autora cuestiona también el ideal de mujer al que se quiere liberar de la opresión en razón del género, este ideal por supuesto no da cuenta de la historia de las mujeres negras, como tampoco de los efectos de

esta en las subjetividades e identidades de estos cuerpos racializados, pues no somos vistas como mujeres ante el feminismo blanco burgués.

Aportando a la construcción histórica del cuerpo de la mujer negra, Lugones (2012) explica que la dicotomización del mundo desde una perspectiva eurocentrada para los grupos subalternizados, sirve para entender por qué la identidad de “mujer negra” es en sí una contradicción, pues en una mirada colonial el género pertenece a lo humano, y las personas racializadas fueron desprovistas de esta condición.

Lo que se desarrolló en la Conquista y la Colonia, y que hoy se sigue aplicando en todo el mundo, es la negación y la destrucción de todo lo que constituía a cada persona, a cada comunidad, a todas sus prácticas, saberes, relaciones con todo lo que existe en un universo donde todo está interconectado, su comprensión del universo, su manera de hacer comunidad. El poder colonial, capitalista, racializó el trabajo y reservó para los indios y los negros los trabajos que deshumanizan y matan.

El proceso de negación y destrucción incluyó el intento de vaciar la memoria, de llenarla con la cristiandad y la cosmología dicotómica, jerárquica, violenta, cristiana, racional, que los relegaría a bestias. El proceso de negación y destrucción lo hizo el hombre, el europeo, como el individuo que puede porque tiene razón y poder. El proceso de destrucción de la comunidad está íntimamente ligado a la relación entre sexualidad y raza, y el sistema de género entiende al género como necesariamente humano, dicotómico, jerárquico, heterosexual, sexualmente dimórfico (Lugones, 2012, s.p.).

Hablo de estar atrapadas como una forma de dar a entender que esto es real y concreto. Que tiene unas materialidades específicas y que nosotras las encarnamos día tras día y muchas veces en solitario. Así, estar atrapadas es sentirnos asfixiadas de respirar tanta opresión que muchas veces el sistema no reconoce.

Cuando hablamos del mito de la fragilidad femenina, que justificó históricamente la protección paternalista de los hombres sobre las mujeres, ¿de qué mujeres se está hablando? Nosotras —las mujeres negras— formamos parte de un contingente de mujeres, probablemente mayoritario, que nunca se reconoció en este mito, porque nunca fuimos tratadas como frágiles. Somos parte de un contingente de mujeres que trabajó durante siglos como esclavas, labrando la tierra o en las calles vendiendo o prostituyéndose. ¡Mujeres que no entendían nada cuando las feministas decían que las mujeres debían ganar las calles y trabajar! Somos parte de un contingente con identidad de objeto (Carneiro, 2009, p. 1).

Por lo que esta investigación busca contribuir a revisar la materialización o los efectos de la opresión sobre la mujer negra, tanto en lo individual como en lo colectivo, y con esta perspectiva aportar a la superación de las opresiones que constantemente recaen sobre su humanidad.

5.1 La piel y el cabello que hablan de las opresiones que viven las mujeres afrocolombianas del Colectivo Wiwas en Medellín

Desde los estudios de género y los feminismos negros, se han generado algunos trabajos recientes de corte investigativo donde se ha abordado el lugar del cabello afro en las dinámicas de autorreconocimiento de las mujeres negras, uno de ellos es el realizado por Villareal (2017) que propone conocer cómo los discursos sociales sobre “lo negro” y las experiencias con el cabello han incidido en la forma como un grupo de mujeres de Cartagena y Bogotá, que se auto reconocen y/o son percibidas como negras, han construido su autopercepción sobre su estética. Esta investigación da cuenta también de las formas cómo las mujeres negras gestionan su identidad a través del cabello, configurándose como un dispositivo de gran importancia tanto para el mantenimiento de la posición de subordinación, como para el desafío y cuestionamiento de estas mismas posiciones.

De acuerdo a Herrera y Grosso (2017) a la estética se le otorga el poder de ser el marcador de la identidad étnico-cultural que “resignifica a la ancestralidad africana, y es el cuerpo, el mecanismo que porta la cultura a través del vestuario, los adornos y el aspecto físico; es, en definitiva, la imagen que da a conocer a la sociedad” (p. 43). Por lo que el valor político de este retorno al uso natural del cabello significaría también una re-conexión con las memorias de la africanía; desde lo espiritual, ético, simbólico, que retumban en las identidades sociales y culturales de los cuerpos negros y, por ende, en sus subjetividades. De este modo, el cabello y la piel de las mujeres negras está hablando del sistema racista, patriarcal y clasista en el que vivimos y que ha sido constitutivo de la Nación. No se trata de que el cabello defina la identidad de una mujer negra, pero sí hace parte fundamental de todas las identidades políticas que podrá transitar a lo largo de su vida.

Es la matriz colonial la que le otorga la dimensión política a la estética del cabello afro y el significado histórico de esta para hablar de opresiones y de resistencias. En este sentido, la estética del cabello asume un rol protagónico, pues al ser uno de los marcadores de la negritud o la afrodescendencia que más da cuenta de los procesos de blanqueamiento, se convierte en ese elemento que permite identificar los diversos sistemas de opresión que han sufrido como mujeres negras, y construir discursos y estrategias que permitan, sino el desmonte de estos sistemas, sí el cuestionamiento y desmarque de los mismos.

5.2 Identificaciones pasadas por aliser

Para el caso de las mujeres entrevistadas, la relación entre el contexto y las narrativas externas sobre su humanidad, relacionadas y profundamente marcadas por el racismo sistemático que ha deshumanizado a las personas esclavizadas traídas de África durante la colonia y que se han perpetuado hasta nuestros días, es un elemento clave para los procesos de identificación y desidentificación que han vivido como sujetas políticas, y que Ranciére (citado en Ardití, 2000) aborda a partir de una visión de igualdad, de reparación del daño.

Según las entrevistadas, ese relato colonial que ha inferiorizado a las personas afrodescendientes influyó de manera importante en la forma en que ellas mismas se identificaban y nombraban, así como en la forma de relacionarse con su cuerpo y, propiamente, con su cabello de una forma violenta y dolorosa.

Si bien la construcción de la identidad es una “fiesta móvil” como lo menciona Hall (1992, citado en Restrepo, 2014) a la que se asiste continuamente a lo largo de nuestra existencia y que no está definida por lo biológico, sino histórica y culturalmente; estas identificaciones se forman desde los modos en que somos representados e interpelados en los distintos sistemas o entornos de los que hacemos parte, de este modo, si desde nuestra infancia recibimos todos esos discursos negativos que constantemente desprecian nuestro cabello, es complejo que podamos construir identidades que no vayan en esa misma línea. Identidades que desprecian lo que somos. Desde esta perspectiva, la posibilidad de crecer y conocer la historia y encontrarnos, da la oportunidad de contrastar esos discursos y tener otros referentes que posibiliten asistir a la fiesta de las identidades con mayores elementos para participar de ella.

En este sentido, relatos como que el “cabello afro es malo”, “maldito”, “parece un estropajo”, “es sucio”, “mal oliente”, “no se puede manejar”, entre otros, así como la normalización de esos relatos por los medios de comunicación, la escuela, la calle, fueron la clave para los significados que las mujeres del Colectivo Wiwas tenían sobre su cabello y, en sentido amplío, de su ser.

En esta misma dirección, bell hooks (2005), explicita el ejercicio violento del aliser sobre los cuerpos y sus repercusiones sobre la autoestima de la mujer, y las formas de relacionarse, compartir y habitar los espacios como el trabajo, la familia, la escuela y demás escenarios donde las inseguridades y temores son los protagonistas en muchas de sus

interacciones. En este sentido, abarca también el análisis de lo que implica “domar” el cabello y la relación que cada mujer establece con su ser a partir de ello.

Hablamos sobre el grado en que las mujeres negras perciben su pelo como el enemigo, como un problema que debemos resolver, un territorio que debemos conquistar. Sobre todo, es una parte de nuestro cuerpo de mujer negra que debe ser controlado. La mayoría de nosotras no fue criada en ambientes en los que aprendiéramos a considerar nuestro cabello como sensual o hermoso en un estado no procesado. Muchas de nosotras hablamos sobre situaciones en las que personas blancas nos piden que les dejemos tocar nuestro pelo cuando no está procesado y entonces se muestran sorprendidas de que la textura es suave o es agradable al tacto. A los ojos de mucha gente blanca y otras gentes no negras, el afro natural parece estropajo de acero o un casco. Las respuestas a los estilos de peinado naturales llevados por mujeres negras revelan comúnmente el grado en que nuestro cabello natural es percibido en la cultura supremacista blanca no sólo como feo, sino como atemorizante. Nosotras también interiorizamos ese miedo (Hooks, 2005, p. 7).

Esa idea de nuestro cabello como el mayor de nuestros problemas como mujeres, pues no se nos socializó, políticamente hablando, como mujeres negras; es uno de los pesos más grandes con los que cargamos, y que se alimentaba de esos discursos negativos relacionados con la suciedad, lo indomable, lo salvaje, lo que se esponja, etc., lo que incidía directamente en la percepción negativa que construimos individualmente, en nuestra intimidad con nuestro cabello. Recuerdo en especial una publicidad de Sedal anti sponge en 2007 y 2008 donde se hablaba de una característica natural del cabello afro –su esponjamiento– como lo peor que nos puede pasar y que podría arruinar nuestros momentos. Literalmente el comercial dice: “pelo esponjado ni en sueños”. El otro comercial se daba en un contexto de selva donde la chica estaba de safari y le va a tomar una foto a un león y su cabello se empieza a esponjar y el león simpatiza con la chica. Esta y otras publicidades hablan de cómo lo que somos naturalmente es percibido como feo, desarreglado y que causa problemas, lo que obliga a tener que recurrir a blanquearnos para sentir menos el impacto de la exclusión.

En términos identitarios, el tener que alisar su cabello a los 15 años (algunas lo hicieron mucho antes), implicó la negación de la posibilidad de explorar su negritud y afrodescendencia, en la medida en que el juicio negativo hacia el cabello era también un juicio a sus raíces identitarias y a toda su humanidad. Se trata de discursos que hemos recibido desde niñas a través de nuestra familia, la escuela, los medios de comunicación, las instituciones, precisamente porque el racismo es una institución en sí misma y funciona de forma sistémica.

Esa normalización de esos relatos se expresa en la experiencia misma de las mujeres que desde su niñez y adolescencia alisaron sus cabellos, con o sin su consentimiento.

“[...] Yo no le pedí que me alisara, ella [mi mamá] quiso” (María Camila Salamandra, comunicación personal, 17 de noviembre de 2019).

“En mi casa, en realidad, todas las mujeres de mi casa tenían el cabello alisado”. “A mí me lo alisó mi mamá” (Winy Soler Valoyes, comunicación personal, 17 de noviembre de 2019).

“Mis tías se alisaban, mi mamá se echaba TCB [una marca de *aliser*]” (Soraya Palacios, comunicación personal, 17 de noviembre de 2019).

“Yo me alisé a los 13 años y me alisaron unas hermanas”. “Me alisé a los 13, y cuando mi mamá llegó fue como cara de decepción porque me alisé a los 13 y no a los 15, porque igual me iban a alisar dos años después” (Digna Paola Mosquera, comunicación personal, 17 de noviembre de 2019).

“Mi mamá dijo ‘yo no puedo más con esto’, y cuando estaba en cuarto de primaria, a los ocho años me alisó el cabello” (Julia Blandón, comunicación personal, 17 de noviembre de 2019).

Estos rituales de alisado practicados en las familias negras o afrodescendientes contribuyen de forma decisiva a que sea percibido como "normal" el alisarse el cabello. En muchos casos las mujeres negras, puntualmente durante las infancias y adolescencias negras, no cuentan con referentes de mujeres con el cabello afro natural para poder tener otro imaginario de belleza. No es solo la familia, también la escuela estaba blanqueada y no había referentes para las mujeres negras. La estética del cabello afro como discurso mismo había sido excluido y esa también era la forma de hablar de negación, lo que ha tenido impactos directos sobre los discursos que han construido de la afrodescendencia; al respecto Leidy Rentería, menciona:

Yo tenía clases de etnoeducación en el colegio y mis profesoras me hablaban sobre el trenzado, que nuestras ancestras se metían semillas en el cabello, el oro, todo eso, nos hablaban del turbante, pero para mí ellas no eran referentes de ejemplo porque ellas eran mujeres negras con su cabello alisado, cuando ellas me hablaban, yo les veía el pelo y yo decía: me estás diciendo esto, pero yo estoy viendo otra cosa. (Leidy Rentería, comunicación personal, 29 de mayo de 2020).

Cuando Leidy cuenta que veía a una profesora hablando de algo que no aplicaba podemos pensar en que finalmente esa profesora, al igual que mi profesora de sociales, Catalina en mi pueblo (La Unión, Sucre), siguen inmersas en la dinámica y la lógica de blanqueamiento, mucho más si se sitúa en un espacio como la escuela, que es un espacio formal y donde entran en juego el estatus y el profesionalismo, elementos que *per se* no son asociados al cabello afro. Es por eso que muchas veces se pueden leer como incoherentes algunas acciones, pero que al momento de ser situadas proporcionan elementos para la comprensión de esos deslizamientos. Además, es importante considerar que llevar el cabello alisado para algunas mujeres negras es

también una posibilidad, teniendo en cuenta que están en el derecho de explorar su estética y no ser juzgadas por ello. El punto está en que se recurra a esta práctica porque existe esa relación entre cabello afro y cabello malo, dicha relación históricamente construida.

Para Winny Soler Valoyes, instrumentadora quirúrgica, apasionada por el deporte, también nacida en Quibdó, Chocó, que migró a Medellín para empezar su carrera universitaria:

En realidad, no fue una decisión que yo tomara conscientemente, sino que, diría yo que, como en los esquemas sociales, o en cómo se organizaban los eventos de sociedad en Quibdó, era como lo normal hacer; o sea, como que claro, uno llega a esa etapa, ya vas a cumplir tus 15 años, ya casi vas a terminar el colegio entonces simplemente te alisás. Creería que se da por sobreentendido que es un paso que uno debe dar, no es algo que te pregunten, no es algo que tú prepares, simplemente pasa.

Mi mamá fue la que tomó la iniciativa, yo no quería 15 [celebración], pero mi mamá me quería hacer dizque una cena, mi papá también, algo pues muy familiar y la cosa. Yo no quería celebración; uno, porque sabía que eso era un gasto muy grande, y dos, porque no quería que me regalaran extensiones, y que me maquillaran tampoco (Winny Soler Valoyes, 17 de noviembre de 2019).

Esta misma dinámica la retrata bell hooks (2005) quien ahonda en el proceso de alisado incluyendo los rituales de iniciación para pasar de niña a mujer a través del cabello: “llegar a ese punto en el que a una le podían alisar el cabello era pasar de ser percibida como una niña [...] a ser casi una mujer. Ese momento de transición era el que mis hermanas y yo anhelábamos” (2005, p. 4). Abarca también la industria que se desarrolló a partir de esto y las distintas estrategias para continuar domando el cabello de las mujeres negras.

Despojados de los rituales de formación de íntimos vínculos personales positivos que rodeaban tradicionalmente la experiencia, el alisamiento del cabello en las mujeres negras parecía, cada vez más, exclusivamente un significante de la opresión y la explotación supremacistas blancas. Era claramente un proceso en el que de lo que se trataba era de que las mujeres negras estaban cambiando su apariencia para imitar las apariencias de los blancos. Esta necesidad de tener una apariencia lo más parecida posible a la de los blancos, de tener una apariencia inocua, está relacionada con un deseo de triunfar en el mundo blanco. Antes de la desegregación, los negros podían preocuparse menos sobre lo que los blancos pensaban sobre su cabello. En una discusión sobre la belleza con mujeres negras en el Spelman College, las estudiantes hablaban sobre la importancia de llevar lacio el pelo cuando se busca empleo. Estaban convencidas, y probablemente con toda razón, de que sus oportunidades de hallar buenos empleos aumentarían si tuvieran pelo lacio (Hooks, 2005, p. 6).

El alisado del cabello como un elemento fundamental en el ámbito social y de las relaciones con los otros constituye la reafirmación de la subalternización de nuestra estética como mujeres negras, que en nuestros casos inició con nuestras mamás, hermanas o una familiar cercana, y que se fue incorporando a nuestra subjetividad como adolescentes, estudiantes, parejas sentimentales, hasta el punto de ser una decisión propia de continuar

alisando porque efectivamente sabes y sientes que es necesario en términos de aceptación. El cabello liso es sinónimo de estatus y de introducción a una nueva etapa de la vida (los 15 años). El proceso de alisado como un proceso "natural" debido a los estereotipos sociales que demarcan un único ideal de belleza en el que poseer cabello aceptable es un elemento importante en términos de pertenencia, pues sitúa al cabello liso como sinónimo de belleza y de acceso a más espacios, a mayor reconocimiento por parte de la sociedad.

Yo en ese momento de mi vida buscaba mucho la aprobación y la aceptación de otras personas, eso también intervino en que yo me alisara; yo casi siempre cuento que me alisé sin saber exactamente por qué lo hice, no lo cruzaba con que “¡ay! con esto me voy a ver más grande, que esto es el tránsito”. No, yo no me alisé ni cuando me gradué, ni pa los 15, yo me alisé a los 14 pasaditos porque yo me quería parecer a mis amiguitas con las que andaba, que eran más grandes que yo, y que ya estaban alisadas y que eran más lindas, según yo, porque tenían en pelo liso (Marian Valoyes Chaverra, comunicación personal, 8 de febrero de 2020).

En mi caso, fue una cuestión como más bien cultural, porque mi mamá no estaba tan afanada por alisarme el cabello, pero entonces como yo estaba en el colegio y yo veía que mis amiguitas ya se habían alisado, entonces yo me quería hacer los peinados dizque lambiditos, y que *ta ta ta* (Soraya Palacios, comunicación personal, 17 de noviembre de 2019).

Leidy Rentería plantea una crítica sobre el ideal de belleza hegemónico y cómo las mujeres negras han sido llevadas a cumplirlo. Alisarse como algo "natural" y parte del proceso de ser bellas, pero sin la posibilidad, por parte de la entrevistada, de cuestionar esta práctica.

Sí, manita, yo me alisé desde los 15 años, de hecho, mi gran sueño era cumplir los 15 años o estar en 11° para poderme alisar el cabello porque son dos momentos en la vida que la cultura te dice como mujer negra que ya tenés que introducirte a la sociedad desde un modelo hegemónico de belleza.

Me lo alisé a los 15 años, recuerdo que mi mamá me llevó a un salón de belleza y cuando yo llegué a mi casa, mi papá me vio, y él se quedó viéndome y me hizo una pregunta, me dijo: “¿por qué te alisaste el cabello?” Y, literal, yo me quedé callada porque yo no sabía por qué lo había hecho, simplemente supe que lo hice, pero no encontraba ni las palabras, ni las respuestas ante esa pregunta (Leidy Rentería, comunicación personal, 29 de mayo de 2020).

Leidy narraba la anécdota de unas amigas que le contaban que para el día de los grados se iban a alisar el cabello o a colocar extensiones porque necesitaban verse ¡regias!, ella les respondió que ella ya era regia, con o sin extensiones. Para Leidy, “Alguien le tuvo que decir a ellas (sus amigas), a sus ancestras y a todas las mujeres negras que verse bonita para el día de sus grados es verse bonita de ese modo. Pasa mucho en las fiestas de 15, que son introducidas a la sociedad no como mujeres negras, sino como mujeres bellas” (Leidy Rentería,

comunicación personal, 20 de mayo de 2019). Reafirma el cuestionamiento al ideal de belleza y dominación que se ha ejercido sobre nuestros cuerpos y nuestro ser a través de él.

Es como que nosotras nacemos y desde que tenemos conciencia, desde que tenemos memoria, recordamos siempre un aspecto con el pelo y casi siempre es un aspecto negativo de que te dijeron que era feo, que era malo, de que no era digno de cuidarlo, y que por eso tenías que alisarlo y hacer un montón de cosas (Leidy Rentería, comunicación personal, 29 de mayo de 2020).

Adicionalmente, este patrón de belleza se ha ubicado por encima de la salud y ha llevado a las mujeres negras a tener que soportar los estragos del alisar sobre nuestro cuero cabelludo, los dolores de cabeza luego del proceso, el calor del secador y la plancha para dejar el “liso perfecto” ante nuestros ojos. Yo, Cindy Pérez Villadiego, recuerdo que pedía que no me sacaran el *aliser* así me estuviera quemando, con tal de que cogiera más el proceso y el cabello quedara más liso. Aunque luego las llagas en la cabeza fueran otro proceso doloroso. Aquí se ve la fuerza que tienen los discursos hegemónicos de belleza sobre las mujeres negras.

La imagen mental en mi casa era mi tía Bety alisándose en las piernas de mi mamá, y era aplaudiendo y haciendo sonidos de que le ardía, mientras decía “la belleza cuesta, la belleza cuesta”; mi mamá le decía “¿te enjuago ya?”, ella respondía “no me enjuagues, hasta que me coja, no me enjuagues”. Y esa es una imagen que recuerdo mucho (Winny Soler Valoyes, conversación personal, 17 de noviembre de 2019).

El proceso de alisado con *aliser* picante⁸, que además es el más económico y al que se puede acceder cuando no se cuenta con mucho dinero, es un proceso doloroso con el cual el cráneo y el cuero cabelludo puede sufrir quemaduras importantes que a futuro se convierten en granos y llagas. Reitero, que eso pase a un segundo plano es una muestra del poder que tiene la estética hegemónica sobre la vida y los cuerpos de las mujeres. No es gratuito que se priorice la belleza sobre la salud y la vida, pues son discursos históricos que se han instaurado desde los distintos espacios de socialización como los medios, la escuela, la familia, entre otros y que además se traducen en posibilidades de acceso a pertenencia a esta sociedad: “Yo me alisaba cada mes el cabello, ese era el ritual, cada que la raíz venía saliendo, “chun”, me echaba la crema; pero ya después, como el aliser te iba quemando el cráneo, picaba, y yo como que “¡ay!, marica” (Soraya Palacios, comunicación personal, 17 de noviembre de 2019).

Esa negación ha implicado, además, no aprender cómo cuidar el cabello y ese no saber conlleva a su alisado. Algunas mujeres negras como Julia Cristina Blandón no necesariamente

⁸ En algunas partes venden el aliser picante por porciones desde \$500 y ya se compran las porciones necesarias para la cantidad de cabello a alisar. El alisado con keratina puede costar desde \$150.000 o \$200.000 en adelante dependiendo el largo y la cantidad de cabello.

deseaban alisar su cabello, pero de todos modos es alisada por no tener el conocimiento sobre su cuidado y porque sus madres son las que terminan tomando la decisión. Julia fue alisada a los 8 años de edad, su niñez y su adolescencia muestran un relato donde siente mayor vulnerabilidad tanto por su alisado temprano, como porque su crianza no se dio en un entorno mayoritariamente afro. No saber manejarlo, cuidarlo, y sentir que no es aceptado socialmente (en su totalidad) genera confrontaciones, sensaciones de estrés y de malestar en las mujeres en ese momento de salir a la sociedad con él.

Yo me acuerdo que yo amaba mi cabello, eso era algo por lo que siempre tuve mucho rencor hacia mi mamá, porque yo me acuerdo que yo ¡ADORABA! mi cabello, yo lo amaba, y en ese momento [cuando la alisaron por primera vez] yo tampoco opuse resistencia; pues yo tenía 8 años (a modo de explicación), pensé que, ¡claro! tener el cabello liso era realmente lo que tenía que hacer, y pues, mi mamá me decía: “es que yo no sé cómo manejar tu cabello, tu cabello es muy duro, es muy difícil” (Julia Blandón Mena, 17 de noviembre de 2019).

No consideraba natural mi cabello afro natural, siempre me estresaba muchísimo, y de eso siempre me voy a acordar, que cuando tenía una entrevista de trabajo no sabía qué hacer, o sea, yo siempre tenía que entrar en crisis por mi cabello, porque al día siguiente tenía una entrevista y yo era como ¡ay, tan bueno que esto no les pasa a ellas, y a mí qué triste que me pase” [llevar el cabello natural]. Significa poder aceptarlo tal cual es, su naturalidad, sus raíces. Sentir que algo es mío y no ajeno, que me pertenece, que nací con él, que hace parte de mis resistencias, de mis raíces, de que es bello, que no es feo, que crece, y que se puede cortar cada vez que yo quiera y va a volver a crecer. Significa que llevo un mensaje sin decir una sola palabra, pues llevarlo natural en un mundo hegemónico ya de cierta manera dice algo, aunque eso no necesariamente dice que la gente resiste, pero en mi caso sí (Leidy Rentería, comunicación personal, 29 de mayo de 2020).

En el caso de Digna Paola, mujer Wiwa de 24 años, ingeniera administrativa, nacida en Quibdó, quien llega a El Carmen de Atrato, Chocó, a temprana edad, aparecen sus hermanas como las que deciden alisar su cabello, ya que no saben cómo manejarlo. Este "no saber manejarlo" es también una evidencia de cómo lo hegemónico tiende todos los puentes y caminos para desarrollarse, entre tanto, las estéticas invisibilizadas no cuentan con esos mismos desarrollos, o por lo menos no son reconocidos como válidos. No se puede cuidar lo que no se conoce ni se valora.

Se evidencia con claridad el ideal de belleza que se sigue y que factores como la clase y la territorialidad median en el acceso a cómo mantener el cabello alisado. Por ello la importancia de este análisis interseccional, pues evidencia que entre más cerca se esté del ideal hegemónico, la calidad de vida será mucho mejor y no se tendrá que vivir persiguiendo ideales que *per se* son excluyentes. Para Mara Viveros (2016), los estudios interseccionales permiten no solo identificar la multiplicidad de vivencias sexistas de diferentes mujeres, sino que da

cuenta de las estructuras que encarnan la marginación y la discriminación misma, tales como la masculinidad, la blanquitud o la heteronormatividad.

La comprensión de este enfoque permite entender que todas las prácticas de alisado que como mujeres negras hemos vivido, han estado cruzadas por el género, por el mandato de belleza de mujer; por la raza, por el hecho de que nuestra estética no es reconocida como valiosa y, por el contrario, es inferiorizada y relacionada con la pobreza o falta de recursos; y por la clase, pues el nivel económico marca qué tan violento o no es el proceso, si se cuenta con dinero se tiene la posibilidad de acceder a mejores productos para el alisado y su mantenimiento, así como al uso de extensiones.

En este sentido, las violencias que recaen sobre nuestros cuerpos, son opresiones interseccionales, no es solo el cabello, es la identidad, es el ser, son los derechos, las oportunidades y la continua subarternización:

El hecho de fijarnos un poco más en la estética, en lo que significa y representa la estética, nos permite ver las opresiones que han sufrido otras personas por cómo se ven o cómo lucen.

También nos ha permitido ver que sí hay una asociación del cabello natural con la pobreza. La gente lo asocia. Nosotros a través de cómo nos vemos hacemos que las personas que no están en nuestro contexto vean ese tipo de cosas, pero sí nos damos cuenta que la asocian a la pobreza porque cuando eso recae sobre nuestros cuerpos, cuando yo soy la que llevo mi cabello natural y la amiga de mi mamá me pregunta que si porqué lo llevo así, que si es que me pasó algo, que si es que no tengo plata para alisármelo, ahí es que uno se da cuenta de que una asociación muy grande con la pobreza con el hecho de llevar el cabello natural, de lucir las trenzas de cierta forma (María Camila Salamandra, comunicación personal, 21 de junio de 2020).

Creo que también hay una vulneración con lo estético en sí y con esos estereotipos de lo que es bonito, de lo que es socialmente aceptado como bonito, del estereotipo eurocentrista. Esa vulneración recae sobre la estética en sí. No solamente como en lo social como el acceso a un trabajo, en cuanto a la misma relación con los hombres negros: yo recuerdo que la primera vez que yo intenté dejar de alisar mi cabello, tenía una pareja que me decía “no, es que ese cabello tuyo eso no da” y realmente me achantó y luego me dejó por otra (risas), en ese momento fue mi primer intento por dejar mi cabello natural y no pude con los comentarios del man. Creo que es lo social, es lo político, es lo laboral, es el estatus económico, pero también la estética en sí; como la forma en la que deberíamos vernos, la forma en la que es correcto vernos ante los ojos de los otros, de los que nos vulneran a cada rato y de nuestras propias comunidades también. [...] Yo diría que la vulneración o las vulneraciones parten de la estética misma, o sea, eso lo vulneran cuando te dicen “no es así, es el cabello liso, es el cabello largo”, y a partir de ahí esas vulneraciones se traducen en lo que decían las demás; que si te haces trenzas significa que sos pobre, que sos

una mujer del servicio doméstico, si te haces las trenzas así o asá también tiene otro significado y también se traduce en una vulneración, si pretendés acceder a un trabajo con trenzas o cabello natural ya eso se convierte en otra vulneración (Mariel García, comunicación personal, 21 de junio de 2020) .

El uso de extensiones es una práctica también muy usual y tiene una representación de alto estatus, entre más humana (de cabello humano) la extensión, más estatus se le otorga a la mujer que la porta.

Yo compré plancha, compré mi extensioncita Beyonce sintética, yo tuve todas las extensiones sintéticas, el paquete de 75 mil pesos, y yo contenta porque me iba a tirar la extensión. Cuando llegué acá a Medellín se afianzó el tema, por allá en el 2010, manita.

Cuando yo me iba para el colegio y no estaba alisada, entonces yo me compraba un poquito de TCB y me repellaba aquí [en la parte frontal] con una peinetica, y me colocaba la extensión. ¡O sea yo era la de la extensión! “deja caerlo”; y después ahorré plata y me compré una extensión así larguísima que yo era pues Rapunzel. ¡Y ahí empezó todo el tema que uno se creía pues la que era!, por el largo de la extensión, y porque era ondulado y porque era cara, o sea ¡una estupidez! (Soraya Palacios, comunicación personal, 2019).

Aunado a lo anterior, cuando como mujeres negras nos vemos al espejo con el cabello alisado no estamos viendo solo cabello alisado, vemos aceptación por parte de los otros, vemos más seguridad porque estamos "igual de bellas" que las niñas blancas del colegio, de las revistas, del noticiero, y también a la mujer que muchos hombres consideran perfecta para casarse. Ese alisado significaba vernos legibles por la sociedad, desde esa falsa pertenencia, con posibilidades de tener la garantía de nuestros derechos.

Me iban a alisar el cabello porque no eran capaz de peinarlo, mi mamá decía que no y que no, y ellas que sí porque qué más iban a hacer, y yo no me opuse; la verdad yo no me opuse a que me alisaran el cabello, y sí, efectivamente me lo alisaron, y que supuestamente era un suavizante que era un aliser de niña, que lo único que iba a hacer era asentarme. Y me alisaron y ese cabello quedó, mija, ¡la cholera! [muy liso], y yo contenta con mi cabello (Digna Paola Mosquera, comunicación personal, 2020).

Asimismo, este valor identitario coexiste con un componente performativo que permite pertenecer o no a ciertos espacios como el laboral y el académico.

“[...] pienso que la estética se ha convertido en una forma de responder a lo que la sociedad te pide para encajar. Es una estética donde se han mostrado unos referentes que, aunque no esté de acuerdo, los uso para lograr los propósitos. Por ejemplo, cuando voy a una entrevista de trabajo me aliso el pelo, uso tacones porque ese es el referente de mujer profesional” (Lorena Moreno, comunicación personal, 14 de julio de 2019).

En los relatos anteriores se hace común: la decisión de alisarse como algo externo, tomada por otras personas (son menores de edad, no tienen los elementos suficientes para confrontar), en su mayoría las madres. Es decir, un discurso generacional sobre qué es lo bello

y qué no. Un discurso normalizado sobre la "normalidad" de alisarse el cabello, incluso como algo espontáneo que no requiere cuestionamiento alguno porque es lo que debe pasar como mujeres negras si se quiere ser bella. Y la belleza se valora aquí como oportunidad de acceso, pues se reconoce que si no se parece a lo blanco, las oportunidades serán aún más desiguales. Las madres reconocen que sus vidas han sido complejas y en su deseo de alisar a sus hijas se advierte la necesidad de protección, pues las cuidan de ser agredidas, subvaloradas por otras personas en razón de su cabello.

Durante este tiempo de alisado la construcción de identidad étnica se ve "interrumpida" desde el punto de vista de tener elementos suficientes para entender nuestra identidad étnica, pues queramos o no, somos mujeres negras y eso implica unas condiciones específicas que es valioso y necesario conocer para de este modo poder decidir con qué elementos de esa cultura me relaciono o identifico y con cuáles definitivamente no, pues aunque queramos no reconocernos como negras, la construcción racista que el país tiene de la negritud nos estará acompañando hasta el último de nuestros días. Así las cosas, esa imposibilidad de conocer de nuestra cultura, de nuestros referentes, es una forma de orillarnos a la blanquitud y seguir allí sin posibilidad de discernir, pues las mujeres negras nos seguimos alimentando de los discursos hegemónicos que dicen que la belleza es blanca y tenemos pocos espacios para descubrir la belleza propia que tiene la negritud. Adicionalmente, se convive con un sentimiento de incompletitud que siempre se expresa en sentir el peso de dar más o hacer más para que seas notada por el entorno, en este caso, por los hombres, por las otras mujeres, por el Estado mismo. Se podría decir que hay una "identidad externa", pues se basa en elementos que no reconocen las características fenotípicas propias ni los saberes propios. Es una identidad extranjera que limita u obstaculiza el autorreconocimiento, por lo que se evidencia una relación directa entre el hecho de alisar su cabello y la construcción de una identidad a partir de un patrón único de belleza.

De acuerdo a María Camila Salamandra "A uno lo alisan porque el cabello rizado o afro es asociado a algo infantil, por lo tanto, era necesario que a los 15 se dé ese paso de niña a mujer" María Camila Salamandra, comunicación personal, 17 de noviembre de 2019. En este paso, como lo señala Leidy Rentería, "nosotras somos introducidas a la sociedad no como mujeres negras, sino como mujeres bellas". Esta belleza que niega sus facciones y que solo reconoce el ideal europeo como el perfecto (Leidy Rentería, comunicación personal, 20 de mayo de 2019).

Asimismo, Lorena Moreno (comunicación personal, 14 de julio de 2019), durante uno de los talleres realizados, afirmó que “el proceso de alisar el cabello implicaba en sí una forma de dominación de nuestro ser, pues esto implicaba una desconexión total con nuestra identidad, nuestros ancestros y la cultura afro”. Y en ese sentido, la estética del cabello se convierte en el elemento contestatario ante esa dominación. A través de la observación participante pude hacer parte de un taller de formación interna en el que se conversó sobre la estética y lo que significa para nosotras como mujeres negras. Este taller se denominó “El poder de la estética”, fue liderado por Marian Valoyes y Digna Paola Mosquera, se realizó el 14 de junio de 2019 en la Casa de Integración Afrodescendiente de Medellín, en el cual surgieron análisis en torno a la estética. Se planteó una relación directa entre estética e identidad partiendo de la negación y el rechazo que han sufrido nuestros cabellos, que se ha desplazado a todo nuestro cuerpo y que, a su vez, ha sido un obstáculo para reconocernos como parte de una cultura que ha sido históricamente oprimida.

Esa relación entre identidad y estética comprende aspectos de la negación de nuestras raíces como la imposición de modelos castrantes de nuestro ser, que nos encaminan a ser de determinada forma para pertenecer. Adicionalmente, la relación entre identidad y estética del cabello afro aborda asuntos como el bienestar y la salud mental.

Creo que ha aportado muchísimo a la salud mental porque cuando yo hago todo ese proceso de resignificación, de reconocimiento, y ya lo sentís propio, ya no está esa pregunta por la autoestima, me parece, o por si lo quiero o no lo quiero, simplemente inicias a quererlo, inicias a hacerlo parte de tu vida, de tus espacios, empiezas a darle un valor, a defenderlo, a cuidarlo, a dedicarle tiempo en este mundo capitalista que nos absorbe (Leidy Rentería, comunicación personal, 29 de mayo de 2020).

Para Digna Paola Mosquera, el hecho de alisar el cabello es uno de los tantos mandatos a los que nos exponemos por razones de raza y género y que sin una desidentificación de esos discursos es más complejo ver ese entramado de relaciones que normaliza esas violencias.

Mira que desde el cabello afro se intenta como plantar la semilla, como la pregunta de porque tienes que llevar el cabello liso, y si te están diciendo que tienes que llevar el cabello liso y tú realmente no tienes el cabello liso, entonces ¿qué otras cosas nos están diciendo?: que tenemos que estar haciendo, que realmente no tenemos por qué estarlas haciendo (Digna Paola Mosquera, comunicación personal, 17 de noviembre de 2019).

Yo creo que para las comunidades afro hablar de la identidad étnica sin tocar el tema del cabello es un sesgo total, porque yo creo que el cabello nos da una pregunta esencial de ¿si yo soy parte de esto o no? o sea, yo no me imagino sin el pelo. Como que yo siento que el pelo nos arraiga a un lugar, como que el pelo nos dice, incluso, esto es la diáspora africana en el mundo, quienes llevamos el cabello así sabemos de dónde venimos (Leidy Rentería, comunicación personal, 29 de mayo de 2020).

La necesidad de esencializar o de recurrir a remarcar los rasgos fenotípicos para fortalecer una identidad étnica es lo que Curiel (2002) menciona como la política de la identidad, como una estrategia prioritaria y necesaria de los grupos o colectivos oprimidos para resistir a los sistemas de opresión que históricamente nos han construido desde la fealdad y la suciedad. Es una estrategia totalmente necesaria que nos ha ayudado a encontrar valía y belleza en nuestros cabellos, nuestro cuerpo y lo que somos como mujeres negras, y se basa en una serie de acciones que buscan “reafirmar una subjetividad contextualizada en los efectos de hechos históricos tales como la colonización y la esclavitud que hacen que el “ser negra” sea una situación desvalorizada, despreciada y muchas veces negada” (Curiel, 2002, p. 3).

Estas subjetividades se han desarrollado de manera individual y desde lo colectivo, en tanto la identificación de sí mismas se ha construido en relación a otros y otras que han vivido las mismas experiencias y otros y otras que han señalado esas diferencias en términos raciales, de clase, de género y de sexualidad. Algunas de esas acciones van desde recrear y enaltecer elementos de la cultura africana desde la estética, la comida, los saberes, la espiritualidad, las músicas, hasta desarrollar espacios de reflexión afrocentrados donde esa identidad “negra” sea reforzada y valorada positivamente con el propósito de lograr una buena autoestima en las mujeres negras, pues todos esos discursos coloniales han hecho mella en cómo nos sentimos y es necesario contar con una autoestima sana, no solo para vivir en dignidad y libertad, sino para seguir en pie de lucha.

Al indagar por los efectos, de esos discursos de negación de nuestros cabellos aparecen relatos llenos de inseguridad, baja autoestima, miedos y la fuerte necesidad de tener que alisar el cabello como requisito para pertenecer, pues existió una asimilación de ese discurso como verdad. Con el proceso de alisado una de las dimensiones que más sufre es la de la autoestima, pues internamente se sabe que, aunque se logre encajar, interiormente hay un montón de incomodidades y de preguntas sin respuesta.

Mi autoestima durante el tiempo del aliser era bien, porque uno con una extensión, uno resolvía, para esa fecha yo pensaba así. “No pues, me pongo la extensión, me pongo un vestidito y me voy pa’ Jennylao (una discoteca) o me voy pa’ Rumba con Rumba, que esas eran las discotecas de moda, y si los manes te caían, porque te veían el pelo así fit [liso], o sea, vos estabas bien, ¿ya?; pero a la final no había nada de fondo, uno igual, al menos en mi caso particular, el hecho de que tuviera el pelo y la extensión no sanaba otros dolores que muy probablemente tenía de mi vida, entonces, eso era como una mascarita y ya (Soraya Palacios, comunicación personal, 2020).

Mi experiencia con el alisado es que durante todos esos años yo nunca me sentí por encima de nadie, ni más bonita, ni tampoco tenía la habilidad para estar siempre

arreglada, ni el dinero, aunque en mi casa la situación económica no era la mejor, ustedes saben que eso realmente no importa frente al hecho de estar alisado o con trenzas, todo con tal de no tener el cabello natural.

Para mí la experiencia de alisarme no fue tan buena porque yo siempre me sentí fea, siempre sentía demasiada ansiedad porque si tenía algún evento importante ¿quién me iba a arreglar el cabello si mi mamá no sabía, no estaba mi tía la que sabía del cabello, no estaba ahí conmigo?

Todas mis amigas podían decir “voy a salir” y yo no me podía mojar el cabello, y cuando aquí llovía ¡yo me quería morir!, porque yo cómo salía del colegio para mi casa, era una niña y ya tenía problemas de ansiedad.

Yo lloraba todo el tiempo, yo lloraba mucho, pero era por lo mismo, porque yo siempre estaba en ese estado depresivo, y no era únicamente de la adolescencia como tal, me pasaba antes de incluso llegar a la edad que uno dice “la adolescencia”, ¡pero es por el racismo! Cuando yo llegué aquí a Medellín, en el primer año, los niños se burlaban de mí por mi color de piel, se burlaban de mí, me decían que yo era fea, que no valía (Julia Blandón Mena, 17 de noviembre de 2019).

Dentro de las opresiones que se identifican al interior del Colectivo aparece el hecho mismo de que su autoestima se ha visto minada a lo largo de su vida, en la cual se han creado fuertes fragilidades e inseguridades relacionadas con su apariencia física, que se extienden a la forma de relacionarse con el entorno, pues, así como pudieron haberse sentido menos bonitas, también llegaron a sentirse menos inteligentes o menos capaces en una sociedad de la que recibían constantes agresiones. Estos discursos negativos que se mencionan en cuanto al cabello afro han incidido en la construcción de nuestra identidad. Inicialmente considerándolos como ciertos y legítimos, y luego desmarcándonos de ellos al encontrar su propia belleza y emprender una lucha por su reconocimiento, visibilización y recuperación de su dignidad y, de paso, la de quienes lo portamos.

Yo en Quibdó sentía mucha inseguridad precisamente con el cabello. Yo creo que mi problema no estuvo ligado al tono de piel porque allá al mulataje, o a los negros que nacemos con la piel más clara, antes se les premia socialmente por tener ese tipo de piel. Pero con el pelo sí fue una vaina jodida, sí tuve una relación bastante tensa allá en Quibdó (Leidy Rentería, comunicación personal, 29 de mayo de 2020).

Para Leidy, el cabello afro es fuente de discriminaciones e inseguridades, e incide, a la vez, en la construcción de su identidad. El colorismo le dio privilegios por su tono de piel claro, pero su tipo de textura 4c fue el marcador de negritud que le generó inseguridades. La validación de los otros desde el cabello es una forma de evidenciar o corroborar que, si no se alisa, las oportunidades de pertenecer son menores. De alguna forma, la validación es la forma de encontrar el sentido del por qué se decide alisar.

Yo nunca me identifiqué con las muñecas, yo no era de tener novio ni en el colegio ni nada de esas cosas, no me gustaba, y cuando alguien me caía yo “¡ay no!, me

daba un miedo”, pero imagínate que cuando me alisé en el 2014, muchachas yo me alisé y de ipso facto tuve mi primer novio.

Cuando recién me alisé, mi cabello fue socialmente aceptado de una vez, yo sentía que cuando yo pasaba la gente era como “¡ayyyy!, mirá vé, esta pelá como se colocó de bonita”, ¡se colocó bonita! Yo sí me sentía, manita, dos niveles arriba de la gente cuando me alisaba, ¡y cuando me lo soltaba! (Digna Paola Mosquera, comunicación personal, 17 de noviembre de 2019).

El cabello alisado brinda confianza pues hace que sean percibidas como bonitas, aunque haya preguntas e incomodidades en el interior. Cómo el elemento estético incide en tomar decisiones sobre la personalidad, o la forma de ser leída por las demás personas. Se reconoce que ser bellas es importante y que al carecer de esa belleza (hegemónica) se debe tomar otras opciones de pertenecer.

En términos de autoestima, yo sí siento que mi autoestima en ese tiempo era muchísima, altísima. Porque incluso mis amigas, hermanas también me decían lo mismo “mira que a vos es la que te llegan todos los manes, todos los manes están es detrás de vos y no de nosotras”, entonces, si bien yo me sentía mal, esa confianza del pelo me hacía verme bien (Digna Paola Mosquera, comunicación personal, 17 de noviembre 2019).

Sentía que con el cabello alisado podía ser más parte de la sociedad, sentía que pertenezco un poquito más, pero al mismo tiempo yo sé que no pertenezco del todo. Yo creo que no tenía la autoestima muy alta en un principio, pero entonces yo luego como que me forcé a tener una autoestima, entonces era mucho más extrovertida cuando tenía el cabello alisado que ahora. Porque entonces yo me forzaba a que listo: si mi físico no es atractivo, entonces voy a hacer que algo más sea atractivo, entonces yo hablaba mucho más con la gente, yo me encontraba con la gente y le hablaba, a mí me gustaba hablarles a desconocidos, así, de la nada. ¡Parce por Dios! Como yo no me sentía la bonita, entonces tenía que ser la bacana (risas) (María Camila Salamandra, comunicación personal, 17 de noviembre de 2019).

El proceso de volver a lo natural en la mayoría de las participantes también estuvo acompañado del miedo a las críticas o los señalamientos. Es demasiado fuerte pensar que la estética propia requiere aprobación social para existir. Hay una negación de lo afro y el miedo de volver a lo natural evidencia esta negación.

Es difícil realmente salir con tu cabello natural a la calle cuando toda tu vida te has alisado, porque estás a la expectativa del qué dirán, y ese qué dirán, aunque uno diga que no importa, sí importa, importa muchísimo. Porque son las miradas de la sociedad encima, porque son los espacios que se cierran porque es que ya no sos linda para la gente, porque es que eso implica que pasés por un proceso personal. No es apenas decir “¡ay!, voy a salir con el cabello suelto”, cuando realmente no estás preparada para hacerlo.

Además de que no sabía tratarlo, había un montón de inseguridades de mostrar ese otro cambio, porque pasé de cabello alisado por mucho tiempo, trenzado, y después volver al natural era como que ni yo misma me voy a reconocer, además van a haber muchas miradas allá afuera, miradas juzgadoras, que va a hacer muy difícil llevarlo, o

sea, no sé si voy a poder salir a la esquina de la casa (Leidy Rentería, comunicación personal, 29 de mayo de 2020).

Como ya había un referente para la sociedad, como ya había una opción genética de que yo heredara lo “bonito” o lo “bueno” de lo blanco, yo siempre me sentía muy mal con mi cabello; yo llegué a cortarme el cabello, me pegué chicle en el pelo, yo lloraba por mi pelo porque no me gustaba como me veía, sentía que era feo, que era pelo malo, porque me dijeron toda la vida que era pelo malo y yo me lo creí, y fue un proceso muy doloroso, fue un proceso muy doloroso, manita, porque yo no me hallaba con ese pelo. Además, como mi mamá tampoco era que supiera manejar el cabello afro, que ella me lo supiera tratar y me hiciera los super peinados que les hacían a las demás niñas, entonces yo quedaba como peor, como que, en el limbo, como que “¡tras de que tengo pelo malo, no me saben peinar!” (Leidy Rentería, comunicación personal, 29 de mayo de 2020).

5.3 El reconocimiento del daño. Un camino hacia la desidentificación

Lo que se ha planteado hasta aquí habla de ese proceso de identificación que vivieron en sus infancias y adolescencias, ahora corresponde abordar cómo se dio ese entre medio para luego hacer el proceso de desidentificación que diera paso a una nueva identificación. En ese sentido, la decisión de dejar de alisarse parte del reconocimiento del daño físico que se hace al cuerpo.

Un día la señora me estaba alisando, —ya iban tres meses en que ella me alisaba y yo tenía un casco de llagas [la parte de adelante llena de heridas]— y cayó una gota de alicer en el piso, la baldosa era roja, yo me iba a levantar a limpiar el piso y ella me dijo que mejor después de que terminamos porque a mí me picaba muy fácil. Me acabó de alisar, me enjuagó el cabello, y cuando iba a limpiar, la gota de alicer había quedado rosada, blanca. Y yo decía: “Dios mío, si eso hace en la baldosa, por esa razón es que yo tengo la frente así, las orejas así, y dije “no, yo no me quiero alisar más”, y así me entró ese arrebató que yo no me quería alisar más y me decía: “o sea, yo por qué tengo que pasar por este proceso de esto de alisarme el cabello”. Ese día dije: “Tengo que cambiar”, y desde entonces mi cabello también ha pasado a ser prioritario, pero para decirle más bien a la gente yo me amo tal como soy (Digna Paola Mosquera, comunicación personal, 17 de noviembre de 2019).

Winnie y Camila vivieron la transición capilar acompañada de formación política en el Colectivo AfroUdeA: “Todo mi proceso como de transición fue a la par con mi camino de formación política acá” (Winnie Soler Valoyes, comunicación personal, 17 de noviembre de 2019). Aquí se expresa una relación directa entre el volver a su estética natural y la construcción de una nueva subjetividad ligada más a los elementos identitarios de la afrodescendencia. La formación política pasa por elementos como el reconocimiento de una identidad colectiva y la construcción de discursos que representen la nueva visión de mundo y uno de esos discursos es el cabello. Puede considerarse la transición misma como un proceso de identificación y

desidentificación, pues, literalmente, en ese tránsito se "abandona" una identidad basada en el modelo hegemónico de belleza y se "llega" o se empieza a trasegar un camino lleno de búsquedas relacionadas con la identidad étnica, colectiva.

No es la misma persona que abandona, la que "llega" a una nueva conciencia política, Jacques Rancière (citado en Ardití, 2000), plantea el proceso de subjetivación como la formación de un "uno" que no es un yo o uno mismo, sino que es la relación de un yo o de uno mismo con otro (p. 148); para este autor, un proceso de subjetivación es un proceso de desidentificación o de desclasificación que siempre se da en relación con otros, donde el sujeto es alguien que no pertenece, un extraño, alguien que está entremedio. De esta manera, el cabello constituye el puente hacia una conciencia política que incluye situarse dentro de la lucha política, étnica, es decir, que las dimensiones de su vida están mediadas por la lucha antirracista.

La relación entre estética y formación de una conciencia política es un proceso entrecruzado que se reafirma uno en el otro. El siguiente testimonio permite plantear la potencia de la estética afro en una perspectiva correlacional. Es un proceso relacional que no puede entenderse sin el efecto de la interacción con los otros y lo otro, de las condiciones y circunstancias que rodean al sujeto, entendiendo también que no está mediado de manera exclusiva por el entorno. No deviene de una inherencia, o en palabras de Arendt, de una *eclosión* de quien se es en la acción política como una abertura de lo que se es en el orden privado y social. Significa que lo que soy por mi nacimiento o mi pertenencia socio histórica no decide de antemano quién me descubro ser en un determinado proceso de subjetivación política. En este proceso se producen fuerzas en oposición entre sí, que no necesariamente se sobreponen unas a otras. No puede entonces asumirse la subjetivación como una herencia (Tassin, 2012, p. 38):

El inicio de mi proceso lo acompañé con este cambio estético que de verdad sí incidió en estas cosas. La formación que recibía en AfroUdeA fue muy importante para mí, al otro día que me corté el cabello yo llegué a la universidad *ve ve*, [con seguridad]. Eso, de cierta manera, me había dado mucha seguridad, porque yo estaba adquiriendo información con la que podía defender mi posición, de por qué, de cierta manera, lo estaba (Winnie Soler Valoyes, comunicación personal, 2019).

Es así como la migración a Medellín y la juntanza colectiva son como unos puentes que ayudaron a comprender su realidad y, dentro de esta, aspectos como su estética y su identidad:

Yo migré a Medellín, conocí a las chicas, me hice parte del Colectivo y en ese hacerme parte del Colectivo inicié a comprender muchas cosas sobre mi

vida, incluso sobre mi propia estética y sobre mi propia identidad. [...] Digamos que estar ahí en el CEPAFRO sí me hizo tener una conciencia étnica muy fuerte. Y una conciencia sobre mí, porque incluso ahí también despejé muchas dudas que yo tenía sobre mi identidad [...].

Eso despertó una conciencia individual, pero también una conciencia sobre lo colectivo, y también el reconocimiento que, aunque me pasaban ciertas cosas, cuando yo escuchaba a las chicas del Colectivo o a otras mujeres mucho más negras que yo, o que tenían los rasgos fenotípicos mucho más marcados, por ejemplo, la nariz ñata, los labios más gruesos, comenzaba a darme cuenta que había experiencias diferenciales entre todo lo que nos pasaba. Que, si bien nos conectábamos en las violencias, esas violencias también tomaban como sus propios matices, y que eso me ponía a mí en un lugar, a veces, de privilegio dentro de la comunidad, pero que yo afuera perdía los privilegios, porque yo afuera era una negra más (Leidy Rentería, comunicación personal, 2020).

Asimismo, se plantea lo colectivo como un elemento importante en la decisión de iniciar ese tránsito. Se hace necesario estar en comunidad, en colectivo, para entender que el alisado no fue una decisión individual, sino que está ligado a una práctica cultural sobre una comunidad específica, en este caso las personas negras y, de manera especial, las mujeres negras. Se reafirma la relación entre estética afro e identidad. Esa construcción de identidad es primero colectiva, por eso las palabras de Leidy Rentería son claras: “Entonces, yo sí creo que ese proceso fue fundamental para seguir con mi cabello. Quizá si no hubiera hecho parte de ese proceso no tendría el cabello hoy así” (Leidy Rentería, comunicación personal, 29 de mayo de 2020).

En este mismo sentido, se evidencia la necesidad de lazos de *juntanza* fuertes para compartir el camino del reconocimiento de una identidad desde la negritud o afrodescendencia: “Si no me sintiera refugiada en las mujeres negras que conozco desde antes de llegar a Bogotá, creo que hubiese sido más complicado. Porque, aunque ustedes no lo crean, y aunque suene muy sentimental, cuando yo estoy por allá siempre pienso en las Wiwas, ombe deberían de estar acá” (Soraya Palacios, comunicación personal, 2019).

El "abandono" de una identidad previa marcada por lo hegemónico y la "llegada" a una identidad "propia" da cuenta de estos procesos de subjetivación, de identificación y desidentificación que están mediados por cómo se afirman en la actualidad, y que en este caso esa reafirmación de lo que se es ahora, es también evidencia de lo que no se era en la identidad que se abandona. Del mismo modo, se evidencia la relación entre identidad y estética, siendo la estética un camino para llegar a la identidad.

Me siento una mujer segura, me siento segura con mi cabello, me puedo hacer trenza hoy y mañana, salir con mi cabello afro, y si me lo quieren mirar feo que me lo

miren feo a mí no me importa. Ya no me importa lo que diga el mundo allá afuera, porque ya conozco la historia, ya conozco lo que representa. Siento que haberlo descubierto me dio fuerza (Leidy Rentería, comunicación personal, 29 de mayo de 2020).

La *juntanza* colectiva es una oportunidad para analizar las diferentes opresiones que recaen sobre los cuerpos negros y que se dan de manera diferenciada teniendo en cuenta que entre más cerca se esté de lo hegemónico, más privilegios se tendrá en la estructura. Asimismo, se plantea que estas estructuras son dinámicas entre contextos, por lo tanto, la opresión también es dinámica. El elemento de la estética en algunos testimonios se analiza de manera cruzada con otras variables como la migración, el colorismo, la clase social, la educación, entre otras. Pero siempre la estética tiene un lugar importante dentro del análisis de las opresiones y, de este modo, en los procesos de subjetivación.

Es esa tensión entre lo instituido y lo instituyente lo que permite hablar de la emergencia de estas subjetividades políticas que transitan constantemente entre lo que se ha implantado como normal y natural, y las constantes cuestiones a ese orden que limita las posibilidades de existencia a unos u otros. De este modo, blanquearse para las mujeres negras ha implicado una serie de rituales y prácticas que pasan por el cuerpo y que dan cuenta de la norma a seguir para poder “pertenecer” a esta sociedad. A la vez que las formas en que participamos y resistimos en y desde nuestros contextos describen también esas subjetividades que dialogan y/o luchan constantemente entre la negación y el ser. Es una puja constante para romper esos ideales que continúan esclavizando a los cuerpos negros al seguir desconociendo su cosmogonía y situándolos en la posición donde constantemente se debe luchar y reivindicar sus derechos, pues tienen que demostrar constantemente su humanidad para ser “incluidas” dentro de la estructura social. En esa confrontación surgen estas subjetividades políticas de las que escribo aquí.

Por el momento se quiere dejar clara la relación dialógica entre estética y subjetividad y el reconocimiento de esta como elemento de poder y de reconocimiento identitario para las mujeres negras en el Colectivo Wiwas en la ciudad de Medellín. Reconocer el cabello como algo protagónico de su historia refiere a que muchas de las entrevistadas se alisaron el cabello antes de los 15 años como parte del ritual del paso de niñas a mujeres. Y el proceso de alisarse, reconocen las chicas, ha sido una de las violencias más fuertes que han vivido como mujeres negras.

Para las participantes de esta experiencia investigativa el cabello ha significado un antes y un después en nuestras vidas, su cabello tiene un papel protagónico en el rol de activistas en un Colectivo de Mujeres Afrodescendientes y, sobre todo, de sus procesos de reivindicación y resistencia que ejercen en sus espacios públicos y privados, pues la infancia y adolescencia estuvo marcada por discursos negativos y despectivos ligados a nuestro cabello, ha sido nombrado en nuestras vidas como un *problema* y una carga pesada de llevar por su relación directa con la negritud.

El hecho de que todas las integrantes del Colectivo Wiwas participantes de la investigación hayamos pasado por el proceso de alisado de nuestros cabellos evidencia el poder del ideal de belleza hegemónico, pues a pesar de vivir en distintas geografías de este país y en condiciones y relaciones diferentes con la afrodescendencia, todas en algún momento de nuestra infancia o adolescencia, comúnmente entre los 15 y 16 años de edad, como ritual del paso de niña a mujer o para recibir los grados como bachilleres, sentimos el aliser correr por nuestro cabello y llevarse las ondas de una negritud no aceptada y estigmatizada.

Reflexionar sobre lo que el cabello ha significado para mí se ha convertido en la manera en que descubrí mi secuestro, que, al ponerlo en relación con las experiencias de las mujeres del Colectivo, se dibuja para mí una reja donde estamos atrapadas en la intersección de diferentes variables que tienen un poder o fuerza en sí mismas, pero que su mayor ventaja es la interconexión entre ellas.

Fruto del trabajo investigativo logré identificar cómo la estética de nuestro cabello afro nos muestra la forma en que como mujeres negras hemos estado atrapadas en una intersección donde la clase social, el género desde una mirada patriarcal y machista, la migración desde nuestros territorios a ciudades capitales en busca de mejores oportunidades académicas y laborales, y el ideal de belleza vendido por el capitalismo, nos ubica en unas condiciones específicas de vulneración que impactan de forma violenta nuestras vidas y la forma en cómo participamos y nos relacionamos en sociedad.

Por un lado, nos enfrentamos a la negación de nuestra negritud de forma constante, pues desde la escuela aprendimos que nuestra historia como personas negras empezaba en la época esclavista, vivimos el racismo en todas sus formas en el colegio que empezó con el solo hecho de no recibir una formación integral que nos contara la historia de nuestros ancestros y ancestras con una mirada no colonial; pero que se expresaba también cuando en el colegio nos

gritaban “negras” como el peor de los insultos, nos dijeran que nuestro cabello era feo, que era duro, que era churrusco.

Por otro lado, en nuestra casa nos alisaron el cabello, en los medios de comunicación nos mostraban que la belleza era blanca y que ser bellas era una llave maestra hacia las oportunidades, incluso para recibir afecto. Cuando nos alisaron el cabello lo hicieron con aliser picante (aliser económico) porque en nuestras familias no se contaba con los recursos para estos procesos en los salones de belleza. Cuando somos adolescentes o adultas nos vemos en la necesidad de salir de nuestro territorio, de migrar en busca de las oportunidades que no tienen nuestros lugares de origen, nos toca llegar a unos contextos donde no está nuestra familia, nuestro entorno, donde se alimentan y se relacionan de forma diferente; de lugares donde nos llamaban por nuestros nombres a lugares donde solo nos llaman negras y donde nos exotizan de pies a cabeza sin ningún reparo: ¡Llegamos a un lugar donde no tenemos lugar!

En medio de todas esas experiencias están las mujeres negras, viviendo y resistiendo, atravesadas por estas y otras opresiones que funcionan de forma interconectada y es esta interconexión la que permite su naturalización y el lugar instituido que este sistema capitalista ha reservado para los cuerpos racilizados, feminizados. A la par de ese lugar instituido, surge eso instituyente que nos empuja a desmarcarnos de esas dinámicas racistas, clasistas, patriarcales y excluyentes, para construir nuevos discursos y acción colectiva que reivindique nuestra humanidad, nuestra dignidad.

El estar atrapadas y darnos cuenta de ello ha sido una de los aprendizajes más grandes de este camino, implicó entender e ir a la raíz de esas opresiones para comprender su efecto en nuestras vidas. Entender la interseccionalidad como propuesta analítica y metodológica fue el camino que encontré para hablar y denunciar este secuestro colectivo.

5.4 El encuentro de subjetividades cuando salimos de casa

Los fragmentos de nuestras historias de niñas, adolescentes y mujeres adultas son esos trozos de historia encarnada que hemos escogido para hablar de lo político de nuestro cabello. Para hablar de cómo nuestros modos de subjetivación están de una u otra forma conectados con las hebras rebeldes que otrora alisamos o que han estado allí en su forma natural para marcar nuestra existencia como mujeres negras. Son retazos de historia seleccionados por nuestra memoria que muestran cómo nuestro existir como mujeres, negras, migrantes,

empobrecidas, lesbianas, etc., son el resultado de sistemas como el racismo, la clase, el patriarcado, la heterosexualidad, entre otros sistemas que han ordenado o moldeado nuestro trasegar dejando en nuestros cuerpos sus efectos y consecuencias.

Es por ello que el migrar no es un asunto aislado o coincidental en las integrantes del Colectivo, muchas hemos salido de forma voluntaria –dirán– de nuestras casas, de nuestras familias, de nuestros lugares, de nuestra comida. Aparentemente nadie nos obligó, sin embargo, hemos salido forzadas por la desigualdad. Forzadas por el anhelo de mejores oportunidades, pues muchos de los lugares de procedencia no cuentan con las condiciones para ofrecer un futuro alejado del conflicto armado, la pobreza y la exclusión.

Migrar ha sido uno de los elementos que ha configurado nuestras subjetividades, al migrar algunas Wiwas se dieron cuenta que eran negras, y que ser negras era algo malo. Al migrar me di cuenta por qué me sentía diferente en mi pueblo, y entendí por qué esa diferencia de ser negra con pelo churrusco era algo malo. Al migrar nos dimos cuenta que nuestros territorios son ricos en biodiversidad, pero saqueados por la minería, la corrupción y el racismo estructural.

Al migrar nos dimos cuenta que éramos lo otro, lo raro, lo exótico, lo servil, lo malo, lo distinto, lo feo, lo negro, lo impuro, lo salvaje, y eso ha incidido en cómo nos percibimos a nosotras mismas y a nuestro entorno. Nos dimos cuenta de todas esas construcciones sociales a partir de nuestra apariencia y procesos históricos como personas negras, y entendimos que no teníamos que seguir narrando nuestra existencia desde esos lugares desposeídos de dignidad y libertad. Al migrar nos dimos cuenta, y darse cuenta, ya es en sí mismo, una forma de subjetividad sumamente política. Piedrahita, Díaz y Vommaro (2012) en el libro *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*, abordan la discusión sobre la subjetivación política partiendo de autores como Foucault (1991), quien define la subjetivación como “un proceso de producción del sujeto de sí mismo, un proceso de creación, de producción, en tanto producción de sí mismo” (p. 66). Citando a Murillo (2003), los autores desarrollan claramente el concepto de subjetivación en el marco de un espacio y tiempo, y de la producción de valores como ejes que estructuran el proceso de subjetivación.

Los procesos de subjetivación están situados espacial y temporalmente –tienen una intensidad y una extensión y se realizan en el territorio–, y expresan una forma de vida por la cual el individuo deviene sujeto –se subjetiva–. Estos procesos están conformados por valores, percepciones, sentimientos, afectos, lenguajes, saberes, deseos, concepciones, prácticas y acciones que se inscriben en el cuerpo producido, vivido y experimentado de los sujetos. En

tanto acto de ruptura o fractura con lo instituido, la subjetivación implica un movimiento, un desplazamiento, una fuga respecto a la normalización y homogeneización que objetiva el poder. Como producción situada en el tiempo, la subjetivación también incluye la memoria, el recuerdo y el olvido (p. 68).

Desde esta perspectiva, se asume la subjetividad política como “producción de sentido y condición de posibilidad de un modo de ser, estar y actuar en sociedad; de asumir posición en esta y de hacer visible el poder para actuar” (Martínez, & Cubides, 2012, p. 76).

Posición que está inscrita en un campo de fuerzas complejo que exige al sujeto deconstruirse y reconstruirse permanentemente en la tensión constante entre lo instituido y lo instituyente. Tensiones que coexisten con modos de producción heredados, hegemónicos, junto a modos prefigurativos de la subjetividad y en la lucha permanente por configurar desde otros horizontes de pensamiento y acción, porque como hemos insistido, la subjetividad política se configura en medio de la política tradicional o convencional y los modos de producción emergentes (Martínez, & Cubides, 2012, p. 76).

Aunado a la migración como desplazamiento de nuestros lugares de origen, el estar en colectivo ha sido otro elemento en la configuración de nuestra identidad. Migrar y estar en colectivo, – en este caso en el Colectivo Wiwas y AfroUdeA– nos dio la posibilidad de entender esas tensiones entre los “instituido” y lo “instituyente” y el por qué durante años nuestros procesos de subjetivación estuvieron mediados por el aliser y el ideal de belleza que se persigue con esta práctica tan dolorosa.

Herrera & Garzón (2014) reconocen también esa lucha entre lo instituido y lo instituyente y consideran la imbricación entre lo subjetivo y lo social y apuntan menos a la primacía de lo instituido y más a la potencia de lo instituyente, por tanto, “la subjetividad se hace subjetividad política, porque deja de estar referida al yo como ámbito privado contrapuesto al ámbito de lo público, para señalar que las prácticas sociales son, al mismo tiempo, constitutivas y constituidas por un yo en permanente construcción, que no toma forma sino en el ámbito de lo colectivo” (Herrera & Garzón, 2014, p. 76).

Migrar nos permitió encontrarnos en Wiwas y contarnos esos retazos de historias que nos han construido, y desde ese encontrarnos emprender acciones tanto individuales como colectivas para desmarcarnos de esos lugares que niegan nuestra humanidad. Para desmarcarnos de esos lugares que no han sido construidos por nosotras, que parecen ser el destino obligado como personas negras, pero que nosotras, inspiradas en la lucha de nuestras ancestras y ancestros por huir de esos marcadores, le apostamos a seguir huyendo, a seguir en fuga hacia nuestra libertad.

Este huir de lo socialmente establecido se relaciona con la noción de subjetividad política propuesta por Díaz, 2012, quien la define también a partir de la configuración de sentidos subjetivos sobre lo público, así como también con base en un potencial de transformación *per se* en el que “las resistencias tienen asidero, las disidencias emergen, la constitución de lo nuevo se enuncia e instauro por lo que asume su condición de subjetividad política” (Díaz, 2012a, p.19-20, citado en Duque et al, 2016, p. 133).

Asimismo, retomando a Rancière (2006), Bonvillani (2012), se inscribe en esa misma línea de ruptura y transformación planteada por Díaz, para afirmar que la subjetividad política sucede cuando emerge un sujeto que despliega su potencia subjetiva en procura de su emancipación. Y que, además, implica el “sentimiento de un nosotros” con quienes se comparten los mismos sentimientos y motivaciones y, también, los mismos sueños de transformación de la opresión. Es decir, producto de esa tensión y lucha por desnaturalizar estructuras y modos de relación, desmarcándose de un orden establecido y un papel prefigurado en el mundo social, surge un sujeto emancipado (p.133).

Desde esta comprensión que ofrece Bonvillani (2012), la existencia del Colectivo Wiwas es una apuesta por dignificar la vida y la historia de las personas afrodescendientes, y además ha sido el espacio para entender nuestras realidades, sanar, encontrarnos y enunciarlos es una forma de subjetividad política tanto individual, como desde la juntanza.

6. Trenzando los significados de la estética del cabello afro. El cabello afro como puente para entender la opresión

[Llevar el cabello afro natural] se vuelve un acto de resistencia y un acto político en la medida en que está intentando como transformar todas esas narrativas negativas que nos han impuesto sobre la estética propia y empezar a generar una historia diferente, una historia ya no de rechazo sino de aceptación, una historia de que bueno, estas cosas que me caracterizan ya no van a ser motivo de que me auto rechace sino de que yo me empodere

(Digna Paola Mosquera, 8 de febrero de 2020).

En la línea de develar el lugar que la estética del cabello afro tiene para las integrantes del Colectivo Wiwas y, en ese sentido, la importancia de este en la construcción de subjetividades políticas, en este segundo acápite me propongo la reconstrucción de los distintos significados que han construido las mujeres Wiwas para y desde su estética.

Esta reconstrucción implica, a la vez, una revisita a nuestras experiencias de niñas y adolescentes, donde a través de la observación participante, las entrevistas y los talleres, el recuerdo fijo de alisar nuestro cabello aparece en nuestras narrativas y nos hace darle un valor político y de resistencia al cómo llevamos nuestro cabello.

En este camino de exploración encontramos aportes como el que nos brindan María Camila Salamandra, Julia Cristina Blandón y Mariel García Valencia, quienes con sus narrativas plantean un reconocimiento de la dimensión política de la estética afro ya sea porque volver a su cabello natural significó reconocer el racismo que vivían y empezar a adquirir conciencia política o porque esa conciencia le significó cuestionar el cómo llevaban su cabello.

[...] mi proceso con el cabello natural no empezó luego de cuestionarme si mi cabello estaba bien llevarlo natural o no, o luego de enfrentarme al sistema ni nada de eso, sino que empezó como algo que sentí naturalmente, que sentí que el cabello alisado no era algo que me pertenecía, no era algo con lo que me sintiera completa, entonces un día decidí: no, no quiero este cabello más y me lo corté y ya [...]. Siento más bien como que no es la estética la que influye en la posición política, sino al contrario, la postura política ha sido la que ha incidido en que decida conservar mi estética natural como la tengo hoy en día (Mariel García, comunicación personal, 25 de junio de 2020).

Usar turbantes y llevar mi cabello natural sí tiene que ver mucho con esa postura porque en el proceso de formación he entendido el significado de llevar mi cabello de cierta manera, de usar ciertas cosas, de usar un turbante, por ejemplo, y sí creo que tiene todo que ver porque el hecho de llevar mi cabello natural o que use turbantes está muy conectado con entender lo que significa ese turbante, lo que significan esas trenzas, lo que significa llevar mi cabello natural (Mariel García, comunicación personal, 21 de junio de 2020).

Yo personalmente siento que llevar el cabello natural, usar turbantes, hacerme trenzas no solo tiene que ver con mi postura política, sino que la expresa. Para mí el hecho de llevar el cabello natural, de usar trenzas, o de usar turbantes me parece que es una expresión más de esa resistencia estética al sistema que siempre nos ha dicho que nuestras cosas están mal. María Camila Salamandra, (comunicación personal, 21 de junio de 2020.)

En esta misma línea, se advierte que este significado de la estética el cabello afro como evidencia de la conciencia política o como puente hacia una conciencia política que incluye situarse dentro de la lucha política étnica donde las dimensiones de su vida están mediadas por la lucha antirracista, ha estado atravesado por diversos factores como la pertenencia a un colectivo, la migración a la ciudad de Medellín y, por supuesto,

el desmarcarse de ese mandato de belleza racista que niega nuestra estética como mujeres negras.

Yo tomé la decisión del cabello porque empecé a cuestionarme y sentí incómoda con el cabello alisado, me sentía incómoda, entonces sí, claro que he notado el cambio y más allá de eso, he comprendido y he sentido que, por ejemplo, mi carrera, mis líneas de acción, y todo eso, ya no las aísla de lo que es la lucha étnica, o sea, no las puedo concebir así, me cuesta separar lo que quiero llegar a ser apartado de la lucha, es como, pues no, no me da (Winy Soler Valoyes, 8 de febrero de 2020).

Aunado a lo anterior, Soraya Palacios (2019) ubica la estética afro como un marcador de conciencia política, de ese proceso de desidentificación del discurso colonial que invisibiliza la negritud. Para ella la estética es consecuencia de su conciencia política: “La estética yo sí la considero el reflejo de un sentir de una chica negra” (Soraya Palacios, comunicación personal, 27 de noviembre de 2019).

La definición de la estética del cabello afro cuestiona la idea de ver la estética como algo superficial, y describe la riqueza de elementos ligados a la estética para la comprensión más amplia del concepto.

[...] la estética es la forma en que yo decido salir al mundo. Es una decisión de llevar tu cabello afro, pero la gente se queda en lo superficial desconociendo todo el proceso que viví para llevarlo así hoy. Hay tanta riqueza detrás de todos estos elementos: la trenza, el aceite, la conversación con mi mamá cuando ella me peina, el turbante, los peinados (Digna Paola Mosquera, comunicación personal, 14 de julio de 2019).

Para Julia, llevar su cabello natural significa resistencia, pues fue desde allí que conoció del racismo y ha sido desde allí que ha construido narrativas otras que reconozcan su ser mujer negra lejos de estereotipos.

[...] yo siento que la lucha por muchísimo tiempo se ha estado concentrando más que todo en la parte del cabello y para mí, al menos en mi caso, el cabello fue como el inicio de la resistencia. Antes de leer, antes de saber de otras posturas, antes de saber ni siquiera que significaba la palabra racismo, el cabello, soltarme mi cabello, pues dejármelo natural, quererlo otra vez, quererme a mí otra vez fue mi primer acto de resistencia (Julia Blandón Mena, comunicación personal, 21 de junio de 2020).

Las subjetividades políticas de las mujeres afrocolombianas del Colectivo Wiwas en la ciudad de Medellín han estado ligadas a un camino de reconocimiento de su afrodescendencia y, con este, ha sido la estética del cabello un camino para identificar esas tensiones entre un

orden hegemónico plantado en la historia colonial y un nutrido repertorio de acciones de resistencia que luchan por un lugar donde su ser no continúe siendo subalternizado.

A partir del proceso investigativo se han encontrado elementos para la comprensión de la relación entre la estética del cabello y las subjetividades políticas de las mujeres que hacen parte del Colectivo Wiwas. Esta relación está basada, primero, en el reconocimiento de su historia personal, en la cual, a través de sus relatos se hace visible el cabello como un elemento fundamental, un elemento que ha marcado mucho su forma de incorporarse a la sociedad, aún desde niñas.

De este modo, a través de sus relatos de memoria se evidencian los significados que las mujeres del Colectivo tienen sobre su estética y la necesidad de reconocer la cultura afro para sentir mayor identificación con ella. Existe un relato común de asociar la estética afro como la identidad que tienen como mujeres afrodescendientes, al respecto, Lorena Moreno considera que:

[...] hablar de estética para mí es hablar como de identidad, es identidad, es resistencia, sobre todo en nuestra población. ¿Por qué? porque lastimosamente nuestros referentes de estética que la gente acepta como “bueno” no corresponde como a nuestra cultura, como a nuestras raíces, entonces en la medida que conozcamos eso y nos sintamos a gusto como con lo que es original de nosotros podemos resistir y podemos identificarnos (Lorena Moreno, comunicación personal, 14 de julio de 2019).

Las integrantes del Colectivo advierten que esa misma fuerza en la que han sido atacados sus cuerpos, específicamente su cabello, es precisamente uno de los aspectos más valorado en cuanto a la estética, pues al haber sido tan fuertemente violentada y al ser el inicio de muchas de sus “heridas” como mujeres, adquiere un valor político y transformador importante. Siguiendo a Lorena Moreno:

Uno no se imagina el poder que tiene el pelo en el proceso de aceptación de uno. Cuando uno llega a la aceptación externa es porque ya debe haber un cambio interno. Cuando alguien tiene la valentía de venir con el pelo afro en un contexto donde el pelo afro es discriminado [...]. Ahí hay un reflejo de que en el interior se están haciendo transformaciones, porque lo normal es que tú seas como la gente te quiere ver, y la gente no te quiere ver así (con el pelo afro) y, aun así, tú lo sigues haciendo. (Lorena Moreno, comunicación personal, 14 de julio de 2019).

De acuerdo con Moreno, es vital el reconocimiento del poder de la estética del cabello dentro de la aceptación de la identidad como personas afro, y en este sentido se habla de una identidad como personas afro y no como sujetas individuales. Se hace evidente la tensión entre lo instituyente y lo instituido y el papel del cabello afro en ese tránsito hacia una identidad

(colectiva) permiten observar los distintos poderes que operan sobre los cuerpos negros. Aquí vale la pena recordar a Martínez & Cubides sobre aquello de que el orden instituido es una “fuerza hegemónica” que despliega el poder a través de la economía, la política, las instituciones, la sociedad, la familia para garantizar el “estado de las cosas”, para mantener el orden; en definitiva, son “[...] mecanismos de dominación que operan en y desde la sociedad y que son legitimados por mecanismos de reproducción culturalmente establecidos (Martínez, & Cubides, 2012, p.74).

La “valentía” de llevar el cabello afro que plantea Lorena permite dar cuenta del entramado de opresiones que recaen sobre nuestra corporalidad, pues está dando cuenta de lo que es aceptado y lo que no, y al no ser reconocido nuestro cabello de forma positiva, llevarlo es en sí un acto heroico desde una mirada clasificatoria. En esta misma línea, se evidencia también el poder que tiene la estética como elemento de transformación interna que puede dar cuenta del proceso de empoderamiento y autorreconocimiento que podría vivir cada persona.

La idea del cabello afro como problema se hacía explícita en las formas de llamar el cabello como “pelo malo”, “pelo maldito”, “pelo e’ estropajo”, entre otros, con lo que se sigue construyendo una idea negativa del cabello natural de las mujeres negras. Según Marian Valoyes, el hecho de nombrar el cabello de esa forma estaba directamente relacionado con la percepción que se tuviera del propio ser: “cuando nos decían que nuestro cabello era maldito era como si nos dijeran que todo nuestro ser era maldito, era como si nos condenaran a tener que ser otra persona porque en nosotras había algo malo” (comunicación personal, 14 de julio de 2019).

En este sentido, cuando estas mujeres reconocen la historia que guarda su cabello, el cabello no es solo cabello, es un elemento que hace parte fundamental de la construcción como sujeto mujer negra, pues les ha permitido reconocer el amplio repertorio de violencias que recaen sobre sus cuerpos y sus mentes, todo ello, a partir del reconocimiento de su experiencia de vida. Al referirse a la estética, Valoyes agrega:

[...] Es también entender la estética en parte como un elemento político, como la posibilidad de expresar mucho más allá de, bueno, yo tengo unas trenzas, ay, me gustan las trenzas [...]. Entonces, peinarnos el cabello de una manera determinada, llevar el cabello de una manera determinada, si bien no es lo único que habla de identidad –y eso debe quedar claro-, de alguna manera está dando un mensaje sin que tengamos que abrir la boca. Es poder poner en las calles esas discusiones frente a la importancia de cómo nos vemos más allá de *un cómo me veo*, si no ponerlo en términos de un elemento político, de una construcción política identitaria detrás de cada cosa que

uno lleva encima. Por eso detrás de llevar el pelo natural hay una construcción política y una construcción identitaria, detrás de hacerse unas trenzas hay una construcción política e identitaria, en un collar, en un turbante. Son cosas que si bien hemos empezado a hacer de manera como muy natural siempre deberíamos tener presente que en tanto lo hacemos estamos hablando de ese poder que tiene el cómo nos vemos, del poder que tiene la estética más allá de una cosa que tenemos puesta. (Marian Valoyes, comunicación personal, 14 de julio de 2019).

Marian Valoyes (2019) pone en evidencia que llevar el cabello afro natural o en trenza o con turbantes, es una construcción política e identitaria que, a veces, puede ser leída como un acto “natural”, pero que su potencia política queda al descubierto al reconocer el valor de la representación, el valor que tiene el cómo nos vemos. Al rastrear los significados de la estética del cabello afro para las integrantes del Colectivo, se evidencia una relación directa con la identidad, y este valor identitario lo posiciona a la vez como una forma de resistencia y un elemento político para la comunidad afro, también como un elemento contestatario. Para Leidy Rentería, el cabello ha sido la oportunidad de llegar a muchos espacios con él:

[...] callar muchas bocas, también decir ‘yo con este cabello soy poderosa’, yo con este cabello puedo, mi cabello no huele feo, mi cabello no mide mi inteligencia”. [Llevar el cabello natural] Significa poder aceptarlo tal cual es, su naturalidad, sus raíces. Sentir que algo es mío y no ajeno, que me pertenece, que nací con él, que hace parte de mis resistencias, de mis raíces, de que es bello, que no es feo, que crece, y que se puede cortar cada vez que yo quiera y va a volver a crecer. Significa que llevo un mensaje sin decir una sola palabra, pues llevarlo natural en un mundo hegemónico ya, de cierta manera dice algo, aunque eso no necesariamente dice que la gente resiste, pero en mi caso sí (Leidy Rentería, comunicación personal, 29 de mayo de 2020).

Resalto también que estos significados se han tejido desde la experiencia situada de cada mujer Wiwa, y la reflexión de esos lugares ayuda a la comprensión del lugar de la estética en relación a otras dimensiones de la vida, en relación a cómo todo lo que antes había sido negado y censurado desde una mirada occidental, hoy es un motor y un aliciente para reconocer todo lo que somos, todo lo que es nuestro cuerpo y de lo que habla, así como todo nuestro ser.

En esta ilustración (la de la mujer que es ahora) ¡escribí menos, pero está Digna! Lo que significa, algo así como una construcción. Hay como unas construcciones y unos procesos detrás de eso. Antes a mí no me gustaba mi nombre Digna; me daba pena y vergüenza que me llamaran a lista, que mencionaran mi nombre en voz alta, que me mencionaran en un campeonato, porque también jugué baloncesto toda mi vida, y no sé, que dijeran la número 11, Digna. Nunca me gustaron mis lunares, nunca me gustaron mis pecas, nunca me gustó mi cuerpo, siempre estuve muy inconforme y creo que como respuesta a todo ello por eso me arreglaba muchísimo.

Ahora no, evidentemente no lo hago, pero, pues, también está representado como en ello, como ese proceso y esa construcción he decidido qué es lo importante en

mi vida y evidentemente no es lo que se ve. Este proceso me ha resultado de decir que no hay nada más que cobije todo lo que yo soy ahora que no sea Digna Paola. O sea, yo soy mujer, soy una mujer afrodescendiente, soy una ingeniera, estoy trabajando, termino siendo muchas interacciones y todas esas interacciones y todo eso que soy no hay nada mejor que lo recoja que el Digna. Por eso solamente está el Digna acá (en el dibujo), porque si bien es una sola palabra, ahorita significa muchísimas cosas que yo he decidido que sean. El solo hecho de que estén mis lunares, mis pecas, mi cabello, dice mucho de lo que he aceptado en mí (Digna Paola Mosquera, 8 de febrero de 2020).

De este modo, se hace presente en esta investigación que la estética del cabello afro es un elemento fundamental que interviene en los procesos de subjetivación de las mujeres negras, el cual ha estado atravesado por dimensiones como la identidad, los afectos, la narración y la memoria en el plano individual. Aunado a los relatos anteriores, Marian expresa: “entender mi cabello y entender muchas cosas fue lo que me permitió llegar a la Marian de hoy, que es una Marian ¡la actitud!” (Marian Valoyes, comunicación personal, 8 de febrero de 2020).

A partir de la perspectiva colectiva no se toma la estética del cabello afro como un eje central de sus discusiones externas, de sus banderas o pilares fundamentales para reivindicar. Durante el proceso, las lideresas del Colectivo reconocen que la estética del cabello afro no es un tema central dentro de sus discusiones, sin embargo, sí la consideran un puente para llevar las otras discusiones sobre lo étnico y el género a las otras mujeres jóvenes de Medellín. Es su forma metodológica para acercarse a las otras mujeres. “El tema de la estética ha sido como un puente para que muchas chicas, para que muchas mujeres se interesen de pronto por saber cuál es la apuesta, cuál es camino, o cuál es el trabajo que hacen las Wiwas.” Anny Ibargüen, (comunicación personal, 21 de junio 2020).

Lo veo más bien como el primer acercamiento que puede tener una persona para iniciar su proceso de deconstrucción. No lo toma como un plano central, como un plano a discutir, como un plano a profundizar, sino más bien, aprovechando ese acercamiento que puede tener una persona en su reconocimiento de la estética para iniciar a trabajar otros procesos políticos en los que sí se centra el Colectivo (Yisely Moreno, comunicación personal, 21 de junio de 2020).

Yo creo que es algo que se da de forma más indirecta y que muchas de las que llegamos al Colectivo precisamente nos dimos esa pelea, o reflexionamos un poco respecto a la estética en su momento, hace unos años, y eso también hizo que nos hermanáramos mejor y que al día de hoy pues estemos en la posición en la que estamos y lleguemos a ciertos acuerdos a los que podemos llegar hoy respecto a la estética, pero yo siento que ya es como un tema que está dado dentro del Colectivo y que no, no es que no sea importante, de hecho es muy importante y que se representa en cada uno de los espacios en los que estamos, pero no es un tema que se trate como tan prioritariamente o que esté explícitamente sobre nuestros espacios (Anny Ibargüen, comunicación personal, 21 de junio de 2020).

Para las mujeres del Colectivo Wiwas llevar el cabello natural representa la resistencia a ese etnocentrismo que las ha ubicado, desde la colonización, en el lugar del oprimido; dicha opresión se ha incrustado en forma de racismo, machismo, pobreza, exclusión, vulneración de derechos, así como en la invisibilización y desconocimiento de sus saberes y subjetividades políticas.

Se hace evidente una relación directa entre lo que pasa por el cuerpo y el cabello, tanto en lo positivo como en lo negativo. Según Leidy Rentería, para el caso de la cultura afro, cuando se niega el cabello, se niega todo el cuerpo, y con él toda la negritud. Es por eso que el pelo es ese dispositivo que permite evidenciarlo, y esa evidencia busca reparar ese daño causado desde la negación. Se relaciona también el hecho de que la nueva identidad a la que se llega reconociendo la estética afro es, a la vez, externa a lo hegemónico, y la hegemonía se relaciona con eso otro (la cultura afro) desde la exotización, desde el seguir invadiendo sus espacios vitales, dentro de ellos, el cabello. Así, el cabello es un elemento de la sociedad y el poder hegemónico para continuar subalternizando lo históricamente subalternizado.

O sea, como un proceso de autocuidado que inició por el cabello y luego se fue por la piel. Amarme de este lado [el cabello], implicó amarme todo esto [el cuerpo]. No estaba

el pelo desconectado del cuerpo, normalmente la gente cree que el pelo se desconecta del cuerpo y por eso la gente te toca también y el pelo también es una parte del cuerpo y por eso tú tienes que estar seguro que el otro quiere [que le toquen el cabello]. Una persona también podría sentirse acosada porque todo el tiempo le toquen su cabello, porque para ella son sus espacios íntimos (Leidy Rentería, comunicación personal, 29 de mayo de 2020).

Lo planteado hasta aquí muestra que el racismo y, dentro de este, el colorismo, así como el machismo, el empobrecimiento, la discriminación, la exclusión, la edad, la hipersexualización de sus cuerpos, la definición de un “ser negra” (cuerpo de negra) desde occidente, sus lugares de origen y su orientación sexual, están siendo cuestionados a través del proceso que estas mujeres emprendieron con su cabello. De igual modo, su historia de vida, los referentes familiares, su ingreso a la vida universitaria, la posibilidad de pertenecer a espacios de formación y discusión desde una mirada decolonial, han sido elementos que hacen parte de la decisión de buscar en su cabello la respuesta a su identidad, convirtiéndose en un proceso dialógico que se retroalimenta en ambos sentidos y que permite politizar el fenómeno.

Este proceso dialógico en el que, por un lado, el cabello es puente en la construcción de identidad y de subjetividad, y por el otro, son los procesos de subjetivación los que determinaron la decisión de dejar de alisar sus cabellos, y empezar el camino de volver a lo

natural, a su estética afro, dan cuenta de las distintas vías por las cuales las mujeres negras han llegado al proceso de reconocimiento de su ser negra y su forma de ser y relacionarse con el mundo.

En esta dirección, sin importar si la estética se configura como el punto de partida o el resultado de previas reflexiones, ha sido un camino que han transitado las mujeres negras para descubrir su identidad a través de trenzas, turbantes, peinados y estilos, y el mismo cabello natural, pues ha implicado para las integrantes del Colectivo Wiwas una revisión y un cuestionamiento a las estructuras de poder que han determinado qué es lo bueno, lo bonito y lo aceptado como correcto en esta sociedad que constantemente mira al norte como referente de desarrollo y perfección.

7. Lo que hacen las mujeres negras que hoy son Wiwas para resistir

[...] Pienso que hacer resistencia necesariamente es hacerle contrapeso a las formas en las que este sistema decide que nos debemos relacionar con el otro, con la otra, con una misma, con el entorno. La resistencia para mí siempre implica ponerlo en un ámbito positivo. Para mí la resistencia no tiene en ninguna de sus formas un plano negativo. Ese contrapeso que siento que se hace al hacer resistencia necesariamente es un contrapeso que está enmarcado en algo más humano, en algo más avanzado, en algo mucho mejor, hacia ese punto se dirige la resistencia

(Yisely Moreno, 2020).

En este acápite narro las prácticas y discursos de resistencia que se han desplegado como Colectivo en los que la estética del cabello afro ha tenido un lugar preponderante para dar cuenta, cuestionar y aportar a la transformación de los distintos sistemas de poder que recaen sobre nuestros cuerpos y que, a su vez, dan cuenta de los procesos de subjetivación que han vivido individualmente. A partir de la exploración de las categorías del posicionamiento y la proyección se evidencia el lugar político de la estética del cabello a partir de una mirada colectiva y cómo ha incidido en la construcción de subjetividades políticas de las Wiwas

7.1 La juntanza Wiwa como forma de resistencia

El primer acto de resistencia que se dibuja es la conformación misma del Colectivo como un lugar para conversar, aprender, encontrarse y sanar las heridas del racismo, el machismo, el clasismo, la exclusión, entre otras, y su influencia en la forma en cómo se posicionan ante el mundo. Este espacio se ha construido a partir de las experiencias vitales de

sus integrantes, donde el cuerpo, el cabello y la estética en conjunto son un inevitable marcador de resistencia colectiva.

Ha sido la juntanza en colectivo una forma de resistir a las prácticas racistas y de generar espacios urbanos para problematizar la experiencia de las mujeres negras en la ciudad de Medellín. Muchas de las integrantes del Colectivo migraron de otras partes del país, especialmente del departamento del Chocó, y su permanencia en Medellín significó para muchas darse cuenta de su negritud, pues acá vivieron en el cuerpo situaciones de acoso, negación y exotización, por lo que estar *entre nos* se ha configurado como un espacio para encontrarnos, sanar, abrazar nuestra historia negra y tejer las historias de negación de nuestro cabello para tejernos a nosotras mismas como mujeres que reconocen el potencial político de nuestra estética.

El desarrollo de esta investigación significó también un espacio para reconocer hacia qué apuntaban nuestras resistencias y qué lugar ocupa la estética de nuestro cabello afro en ellas. Durante los encuentros, esta *juntanza* dejó claro qué significa hacer resistencia y a qué nos resistimos. Para Yissey Moreno, (2020) como colectivo nos resistimos “a todas las formas de opresión y todas las formas en que el sistema abusa de nosotras desde nuestras escuelas, desde la misma participación en espacios, desde los mismos discursos que nos damos” (Yisely Moreno, comunicación personal, 21 de junio de 2020).

El encontrarse y formarse como Colectivo de mujeres afrodescendientes da cuenta de ese posicionamiento como mujeres que luchan y que buscan incidir en otras mujeres jóvenes, en espacios académicos, en las instituciones, y donde la estética no aparece como motivación principal, es decir, no se conformaron para hablar del pelo, pero sí para hablar y, reitero, sanar, cómo el sistema interconectado de opresiones había entrado a nuestras vidas desde cada hebra de nuestro cabello y que nosotras reconocemos como tal.

El colectivo de mujeres Wiwas es un colectivo que trabaja con la población afrocolombiana femenina en la ciudad de Medellín, con el objetivo primero, de dignificar la historia de la población afro en Colombia y el continente americano desde la perspectiva de la mujer afro, y segundo de empoderar política, social y étnicamente a las mujeres afrodescendientes residentes en la ciudad de Medellín, a través de actividades de formación, con la idea de que las mismas tengan herramientas para entender cómo las desigualdades sociales afectan sus vidas, y a partir de ese entendimiento actuar desde su cotidianidad para cambiar esas desigualdades que perduran en la cultura y el Estado (Documento interno Colectivo de Mujeres Afrodescendientes Wiwas. Sin fecha).

Así las cosas, resistir desde el cabello en una perspectiva colectiva hace parte del posicionamiento de este Colectivo y ese posicionamiento, a la vez, se nutre de las experiencias individuales de sus integrantes; de este modo, se da una relación dialógica entre lo individual y lo colectivo donde ambas esferas se forman y fortalecen entre sí, pues la pertenencia al Colectivo contribuyó a la comprensión de lo que vivíamos y no entendíamos.

Las situaciones de la vida me pusieron a experimentar a muy temprana edad lo que era el racismo, ese choque entre Quibdó y El Carmen de Atrato, Chocó, ahí fue que yo entendí que era diferente y que por ser diferente era clasificada de una forma y que eso era malo. Si bien me recordaban que ya era una mujer negra, esa concepción de belleza no estaba ligado a lo negro, sino a esa belleza negra que tenía que ser la curvita del cabello súper suelta, los ojos claros, la piel muy clara, muy Rihanna, muy Beyonce, entonces si bien a mí me tocaba defender esas cosas en El Carmen, pues no era consciente tampoco de lo que había atrás, no era consciente de lo sistemático, de lo estructural, no era consciente que, incluso, si bien me tocaba, porque no era que yo quería, sino que me tocaba defenderme todo el tiempo, esa defensa estaba todavía muy estereotipada, no era una defensa consciente, no era una profunda (Digna Paola Mosquera, 8 de febrero de 2020).

Este posicionamiento expresado en la pertenencia al Colectivo se relaciona también con los significados que las experiencias individuales le otorgan a la juntanza, y es de este modo que el encontrar esa posibilidad de escucha activa, esa valoración de tu ser más allá de los estereotipos y ser un refugio propio para compartir la vida, convierten al Colectivo Wiwas en una forma de resistencia no solo desde el cabello, sino en tanto posibilidad de estar juntas como mujeres y cuidarnos unas a otras reconociendo las heterogeneidades que nos componen. Alix Marcela Mena, es una mujer Wiwa, oriunda de Florencia, Caquetá, nos contaba en los encuentros que su relación más difícil no ha sido con su cabello afro rizado, sino con “la palabra gorda” que por tantos años le ha repetido su madre y que ha marcado de una u otra manera la relación que ha construido con su cuerpo, con su subjetividad.

Ser Wiwa ha cambiado demasiado mi forma de ser, o sea, siento que algo de lo que soy ya es ser Wiwa, o sea, no sé cómo decirlo, es como Alix es Wiwa, no es como está, o asiste o participa, sino que es Wiwa, entonces es todo lo que abarca, todo lo que significa y todo lo que representa ya es como parte de mi ser, y es como algo que no es en este momento, como si “ah no, yo en este momento soy scout, porque asisto a los scout”, sino como que es algo que ya hace parte de mi personalidad y voy a ser siempre (Alix Marcela Mena, comunicación personal, 8 de febrero de 2020).

En línea con lo planteado por Alix, durante el proceso de investigación también logré reflexionar sobre lo que ha significado para mí el ser una mujer Wiwa, y comprendí que haber encontrado un lugar en el colectivo me dio a entender que tenía derecho a cualquier lugar, que mi lugar no estaba solo ligado a ser una mujer negra de clase media baja, que vivía en un

territorio específico, que en este momento de mi vida tengo derecho a ser lo que yo quiera ser y que mi derecho no tiene por qué estar ligado necesariamente a ser una mujer negra o a ser una mujer X, Y, Z, ni siquiera a ser una mujer, que mis derechos, mis motivaciones, mis procesos de subjetividad deberían estar ligados a un ser humano.

Alix resalta la importancia de estar en colectivo en la medida que le ha permitido cuestionar, aprender, educarse y tener más herramientas para entender cómo operan las estructuras de poder y cómo las personas las reproducimos como algo “normal”. Siguiendo a Alix, “lo de la lucha afrodescendiente me ha marcado demasiado. Siempre me había cuestionado, pero nunca había tenido acceso a espacios, digamos, más formativos, más académicos, más estimulantes” (Alix Marcena Mena, comunicación personal, 8 de febrero de 2020).

El compartir experiencias, compartir casi las mismas experiencias, ha sido la razón principal para encontrarnos como colectivo. Han sido las experiencias individuales compartidas desde la interseccionalidad las que han hecho posible la realidad de esta juntanza, lo cual, al mismo tiempo, permite problematizar por qué todas las que integramos este proceso colectivo tendríamos que haber experimentado violencias similares asociadas al género, la raza, así como discriminaciones ligadas a la clase social, entre otras.

Yo llegué al Colectivo Wiwas porque me di cuenta que me estaba preguntando por mi pelo, por mi cuerpo, por lo que me había preguntado antes, pero no sabía que esas eran las preguntas y por supuesto, tampoco las respuestas.

Nuestros cabellos en su diversidad de texturas, nuestros cuerpos cobijados de negritud, nuestros discursos que siguen narrando y dignificando a nuestros antepasados; a los que fueron antes que nosotras y que nos han abierto el camino para ser, se han convertido en un lugar político de reflexión, enunciación y contestación respecto a lo que no encaja en el modelo hegemónico eurocéntrico de mujer, en los estándares de belleza universales donde históricamente nos han negado lugar y desde los cuales se han intentado aniquilar nuestras identidades y deshumanizar estos cuerpos dignos, estos cuerpos que quieren seguir construyendo desde la mirada colonial que históricamente nos ha marcado y de la cual queremos movernos hacia unas nuevas subjetividades.

Ha sido el peso de todas esas estructuras las que nos han unido y por eso seguimos aquí, y por ello ha sido vital tener esta red de apoyo donde no se cuestiona, invalida, ridiculiza o

instrumentaliza nuestra experiencia, por el contrario, se escucha, comprende y valida cada una de nuestras palabras, sentimientos, miedos, sueños y desafíos, y en este sentido nos convertimos en este espacio colectivo horizontal que grita resistencia.

7.2 Trenzación Wiwas

Otro aspecto que hace parte de las resistencias de las mujeres del Colectivo Wiwas está relacionado con las acciones y estrategias de visibilización y dignificación de la historia de la afrodescendencia en Colombia a través de eventos de ciudad como las trenzaciones, espacios que se gestaron desde el Colectivo para hacer pedagogía sobre los significados y la importancia de las trenzas como uno de los caminos que tejieron nuestras ancestras para alcanzar su libertad y la de sus familias y comunidades, y de este modo dejar en claro que nuestra estética no es un asunto de moda.

Esta trenzación se desarrolla en el marco de eventos propios de visibilización como los Raíces Fest⁹ o Festiafro¹⁰ donde peinadoras hacen diversos peinados trenzados a las personas que asisten al evento, a la par que las integrantes del Colectivo van contándoles la importancia y el origen de las trenzas para la cultura afro. Narran todas las prácticas de resistencia desde el cabello y su valor político e histórico como elemento de cimarronaje para las personas negras en la época esclavista en Colombia, y con estos ejercicios pedagógicos motivan a las personas a conocer la historia de la afrodescendencia más allá de la exotización e instrumentalización de los cuerpos negros.

Creo que a pesar de que hayamos tenido algunos errores (logísticos debido a que tenemos poco tiempo debido a que casi todas las Wiwas estudiamos y/o trabajamos) en que una que otra trenzación, muchas personas se fueron de esos espacios con un conocimiento nuevo acerca de lo que hemos tenido que luchar y lo que hemos tenido que hacer para poder existir y re-existir. Creo que ese ha sido un espacio de resistencia desde lo estético (Julia Blandón Mena, comunicación personal, 2020).

Estas resistencias desde lo estético a través de la actividad de las trenzaciones dan cuenta también de la necesidad de poner en la conversación de la ciudad la historia de las mujeres y las personas negras en general, como la historia que también hace parte del relato nacional y que es necesario nombrar estos aportes en cuanto devuelven dignidad y saca a las personas

⁹ Evento de ciudad organizado por el Colectivo Wiwas para conversar y divulgar temáticas que atraviesan a las mujeres negras en Medellín a través de conversatorios académicos, bazares, música, entre otros, así como visibilizar los emprendimientos de la población afro. Se viene realizando desde 2018 en la ciudad de Medellín.

¹⁰ Evento de ciudad organizado por la Alcaldía de Medellín para festejar la afrodescendencia en la ciudad.

negras de ese lugar sin agencia y sin prácticas de resistencias ante las prácticas coloniales de la época que se conservan, de algún modo, hasta nuestros días.

Tuve la oportunidad de participar en el Festiafro de 2019 como integrante del Colectivo y fue muy emotivo para mí descubrir todos los significados y mensajes que el cabello afro y sus diversos peinados tienen para contarle a la humanidad. Pude ver de cerca el interés de las Wiwas por dar a conocer nuestra historia negra desde las trenzas. Vi cómo imprimieron imágenes e infografías que luego pegaron a lo largo del *stand* para contar esas historias y que las personas que se peinaban esas dos noches no se fueran solo con el peinado, sino con un poco de historia y con muchas preguntas sobre las resistencias que se han hecho desde lo afro. Vi cómo las Wiwas se sentaban al lado de cada persona que se peinaba en los cinco *stands*, cada uno rodeado de kanekalón (pelo sintético usado como extensión para los peinados con trenzas) de varios colores, gel, pinzas, ganchos, moñas, espejos y accesorios con brillo; mientras la trenzadora mimaba sus cabellos, ellas se disputaban su atención para contarles la historia del por qué esas trenzas que ahora portaban hacen parte de nuestras resistencias.

Asimismo, este reconocimiento que hace el Colectivo a las formas de resistencia estética significa también un reconocimiento de nuestra historia ancestral y de valorar la creatividad, el ingenio, la fuerza y la juntanza colectiva que permitió, por parte de nuestras mujeres negras, usar el cabello como un camino hacia la libertad. Esta es a la vez una práctica de resistencia que se vale de lo estético para dignificar el relato de la afrodescendencia en Colombia, uno de los objetivos del Colectivo y que habla también del posicionamiento y la proyección de las Wiwas como parte de sus procesos de subjetivación.

La estética de las trenzas como discurso político se teje también en el significado que, como parte de un espacio colectivo, le han dado a los peinados y las trenzas, se da cuenta de la construcción de un discurso marcado por la necesidad de valorar la estética, pues desde esta se hace resistencia porque mientras se peina, se tejen vínculos, se construyen historias y nos conectamos con las otras hermanas en la conversación, alrededor de gusanillos, tropas, entre otras. Estos vínculos se convierten, y a su vez inciden, en la construcción de identidad como parte de sus subjetividades políticas.

Crecí viendo mujeres negras que se reunían a trenzar con sus menjurjes, peinillas y peines. En ese transcurrir, las mujeres trenzaban historias, se reían e interactuaban con otros y otras. Trenzar va más allá de una cuestión que se reduce a un simple peinado, es compartir el vínculo y la oralidad, es construir el camino de las libertades que nos faltan

por alcanzar y mantener viva la memoria histórica de nuestros pueblos (Leidy Rentería, mujer Wiwa Publicación de Instagram @colectivowiwas, 18 de diciembre de 2018).

En este sentido se hace resistencia a partir del poder que tiene la estética afro, puntualmente el trenzado, como un camino para tejer historias de encuentro y construir ese "entre nos" que incide en la construcción de subjetividades apelando a una memoria colectiva y a la posibilidad de hacer activismo dentro de la lucha por las libertades de los pueblos negros.

7.3 Nuestro cabello y nuestra identidad no pueden ser una jaula

En este espacio dedicado a las resistencias colectivas me intereso por develar el cuestionamiento que como Wiwas le hemos hecho a los esencialismos, los cuales marcan lugares específicos para las personas y no permiten que estas puedan transitar y moverse entre ellos sin que ello nos/les signifique ser juzgadas, señaladas o criticadas. En este sentido, si bien como Colectivo uno de los pilares fundamentales es la dignificación de la historia negra sin reducir su experiencia al proceso esclavista y reconociendo las implicaciones políticas e históricas que dicho proceso trajo para los cuerpos negros en términos identitarios, también se pone en cuestión el hecho de encasillar a las personas negras/afrodescendientes en una sola forma identitaria, como si existiera un sujeto negro o una identidad negra homogénea aplicable para todos los cuerpos negros: una sola forma de llevar el cabello, una sola forma de vestir, el gusto y el saber universal por la comida y el baile, los gustos musicales. Ir en contra de estos esencialismos también se configura en esta investigación como una práctica de resistencia que habla de la proyección y el posicionamiento que se tiene como espacio de juntanza.

También resistimos cuando, y retomo algo que decía Camila, nos oponemos a que nos encasillen, es decir, nosotras no actuamos como personas negras, o lo que hacemos no lo hacemos para que nos encasillen dentro de `este es un estereotipo y así es como actúan las personas negras´, sino que todo lo que hacemos, el accionar, o la forma como una persona que está indignada, que está cansada del abuso, debe actuar (Julia Blandón Mena, comunicación personal, 23 de junio 2020).

Este oponerse a que nos encasillen como menciona Julia se configura en una forma de resistencias en cuanto que reconoce la humanidad de las personas negras/afrodescendientes y su derecho a no ser un ente definido desde el discurso hegemónico, sino como seres que se buscan y se encuentran a sí mismos en sus complejidades individuales, identitarias y colectivas y con la posibilidad de vivir una vida sin etiquetas, aunque reconozcan en estas el valor político dentro de la lucha.

Resistir tiene que ver con reconocer el espacio, la identidad, el lugar en el que te han ubicado o en el que te has podido ubicar y del que te quieres desmarcar o posicionar, porque es la forma en la que tú le estás diciendo al mundo que tienes derecho a vivir en libertad de ser, de tener la libertad de ser. Yo creo que detrás de la palabra resistencia está la palabra justicia porque no estamos resistiendo porque sí, estamos resistiendo porque hay unas condiciones de vida específicas que queremos mostrar para que se evidencie la situación, pero que finalmente se quieren transformar y que esa transformación, necesariamente, lleva consigo la justicia como eje transversal.

Esa resistencia es, ante todo, a no seguir creyendo la historia que nos han contado, nos resistimos a los discursos, a los estereotipos, a los estándares, a lo que han dicho sobre nosotras que nos condena a unas condiciones específicas donde solo podemos ser en una dirección única. Al respecto, Yisely Moreno, en el taller que realizamos sobre las resistencias comentaba:

Yo siento que yo no puedo existir bajo una sola dimensión, yo tengo muchísimas cosas en mi vida y muchísimas cosas en la vida de las personas que la lucha no tiene por qué permearlo como tal, o que la lucha no tiene por qué definirlo como una cosa afro, porque la lucha es básicamente para enaltecer la comunidad afrodescendiente para que se respete, no para que sea la pionera en todo, sino para que se respete tanto como se respeta a cualquier otra comunidad (Julia Cristina Blandón Mena, comunicación personal, 23 de junio de 2020).

Nosotras como colectivo hacemos resistencia en doble vía: resistencia desde lo estructural, aunque no tengamos el alcance de impactar la estructura de manera significativa, pero siento que eso que hacemos algo le significa a la estructura, porque también tiene que ver con esta segunda parte de resistir en la que estamos llegando a nuestras familias, a nuestros amigos, a nuestras y nuestros profesores, es decir estamos haciendo resistencia que desde lo estructural está pasando o intenta pasar a lo microestructural.

Pienso que hacer resistencia necesariamente es hacerle contrapeso a las formas en las que este sistema decide que nos debemos relacionar con el otro, con la otra, con una misma, con el entorno. La resistencia para mí siempre implica ponerlo en un ámbito positivo. Para mí la resistencia no tiene en ninguna de sus formas un plano negativo. Ese contrapeso que siento que se hace al hacer resistencia, necesariamente es un contrapeso que está enmarcado en algo más humano, en algo más avanzado, en algo mucho mejor, hacia ese punto se dirige la resistencia (Yisely Moreno, comunicación personal, 23 de junio de 2020).

Esta resistencia a que nuestros cabellos e identidades quepan en una jaula está relacionada con una importante y necesaria discusión sobre en qué momentos volver al cabello natural puede convertirse en una imposición para algunas mujeres que se asumen y reconocen bellas llevando su cabello alisado. El Colectivo deja claro que es necesario y urgente desmontar el estereotipo de belleza hegemónico que ha negado la estética negra, pero eso a la vez no puede traducirse

en una nueva cárcel para las mujeres negras. Sería salir de una opresión a otra y eso tampoco es el sentido de estas resistencias. El sentido de fondo es nuestra libertad y esta debe ser abrazada desde cualquier forma de resistencia: “Yo creo, manita, que tampoco vamos a caer es ese lugar en el que lo único que nos va a definir es el cabello natural. No podemos caer en esos lugares de encasillar a la gente, ya bastante la encasillan por afuera, como para venir nosotras a encasillarle por acá (Leidy Rentería, conversación personal, 29 de mayo de 2020).

8. Llevar el cabello afro natural. Conclusiones y reflexiones

Esta tesis aportó al reconocimiento y a la reconstrucción de la experiencia de vida de integrantes del Colectivo Wiwas, rescatando y poniendo sus voces en primer plano como una forma misma de resistencia a las constantes dinámicas de exclusión que han recorrido las identidades de las mujeres afrodescendientes en América Latina y, puntualmente, en Colombia. Estas voces tienen el poder de nombrarse a sí mismas y reconocer los distintos mandatos que impone este sistema, a la vez que construyen puentes en la juntanza para reclamar los espacios que su dignidad merece, y que el reconocimiento de nuestra humanidad sea por fin un hecho concreto, y no una falsa promesa de reivindicación bajo la consigna de ser un país pluriétnico y multicultural.

Sin duda, el punto de partida de esta investigación es la experiencia misma de las mujeres del Colectivo, y es este elemento el que conecta los aportes teóricos y metodológicos de los feminismos negros y las subjetividades políticas con el objetivo de dar cuenta de cómo la experiencia vital de las integrantes del Colectivo es una oportunidad para leer y entender la forma en que operan los distintos sistemas de poder que ha construido occidente y que rigen nuestra forma de relacionarnos con el mundo. Esta experiencia también es analizada desde la mirada interseccional que nos ofrecen los feminismos negros y que son una perspectiva analítica de gran potencia no solo para entender la opresión y los cuerpos concretos que la viven, sino las estructuras que ejercen dicha dominación (Viveros, 2016).

Retomo uno de los testimonios expresados por Leidy Rentería, en el que expone la relación directa entre los feminismos negros y nuestra estética afro y la importancia de pensarlas de manera complementaria.

Yo creo que la estética del cabello ocupa un lugar central en la lucha afrofeminista porque siento que desde el cabello se hacen resistencias que ayudan o aportan un montón de cosas al afrofeminismo. O sea, el cabello afro cabe únicamente

dentro del afrofeminismo porque en ningún otro feminismo cabe. El feminismo hegemónico no lo va a abordar, el feminismo indígena no lo va a abordar porque abordan solo cosas de mujeres indígenas, el transfeminismo no lo va a abordar, es como que estamos las mujeres negras acá pensándonos el cabello (Entrevista virtual, 29 de mayo de 2020).

Es precisamente ese “acá estamos las mujeres negras pensándonos el cabello”, uno de los elementos clave que aborda esta investigación. Implica que hay un proceso de reflexión y cuestionamiento por parte de las Wiwas del por qué el cabello afro es político, y cómo ese hecho ha marcado sus vidas y la forma de relacionarse con el mundo, la forma en que comprenden el sistema y los lugares a partir de los cuales nos ubicamos para hacer resistencia tanto individual como colectiva.

Esta reflexión de las mujeres del Colectivo ha comprendido el desmarque de los discursos que históricamente han negado la humanidad y la dignidad de las personas traídas de África y sus descendientes. Ha significado una fuga de la historia oficial donde somos reducidos a esclavos a pesar de los innumerables aportes que hemos hecho a la Colombia que hoy habitamos.

Los discursos de la negación han sido la manifestación de las relaciones de poder que han construido a la negritud o a la afrodescendencia, y que dan cuenta de la forma interconectada y sistémica en que se han apropiado de estos cuerpos específicos. Siguiendo a Foucault citado por Tassin (2012) estaríamos hablando de estos discursos y las prácticas derivadas de los mismos como las formas de sujeción impuestas por las relaciones de poder a los sujetos que las padecen y en esa medida realizan control biopolítico sobre los individuos.

En este sentido, el alisarse el cabello, como una experiencia que licencia la humanidad y que acerca al ideal hegemónico de belleza occidental, se convierte en esa forma en que el poder determina unas formas concretas de dominación, y por las cuales Foucault sigue afirmando que no hay sujeto alguno que no se encuentre sometido a las relaciones de poder, entendiendo también que esta dominación puede variar en distintos contextos.

Dicho esto, las subjetividades políticas de las mujeres del Colectivo Wiwas han estado mediadas, de manera consciente o no, por esas formas de poder expresadas en un mandato de belleza construido desde occidente que, en primera instancia, niegan su propia subjetividad e identidad, a la vez que reafirman y posicionan un único patrón de belleza del cual son/somos totalmente excluidas, ligado a una estética concreta dibujada en un cuerpo blanco, delgado, con

cabellos lisos y estilizados, facciones “finas”; de manera que salirnos de ese marco representa la fuga hacia unas nuevas subjetividades que sí reconocen su/mi experiencia de vida.

Esta fuga, en forma de conciencia política como lo nombran las Wiwas, es el resultado del segundo momento que analiza Foucault (citado por Tassin, 2012), para la construcción de lo que para él son las subjetividades políticas, pues plantea *el uso de los placeres y el cuidado de sí*, donde la subjetivación designa los procedimientos por los que un individuo se apropia de sí, asume sus actos y se configura en una perspectiva ética; se transforma él mismo en sujeto de sus propias prácticas. En este sentido, desde Foucault, no hay sujeto alguno que no se encuentre sometido a relaciones de poder, y a la vez no hay poder que no genere resistencias, es decir, no hay sujeto que se vea dominado sin que, a la vez, se perciba a sí mismo como oponiéndose a los poderes que lo someten, sin subjetivarse por oposición a los poderes que intentan configurarlo, disciplinarlo, normalizarlo.

Por lo tanto, la subjetivación se ubica como un proceso donde no hay un sujeto acabado y definido, sino que es dinámico y fluctuante, fruto de esa relación entre las relaciones de poder y el uso de su soberanía y responsabilidad sobre sus actos. De este modo, para el caso de las subjetividades de las mujeres del Colectivo Wiwas, se evidencia la idea *foucaultiana* de “la producción de una disyuntura, de una desidentificación, de una salida fuera de sí, más que la de un devenir sí mismo, más que una apropiación de sí, un recogimiento de sí que identifique un ser a lo que es, o a lo que se supone que debe ser, o a lo que desea ser, o incluso a lo que se le exige que sea” (Tassin, 2012, p. 37).

La fuga emprendida es una fuga tanto de las relaciones de poder como de ese mismo sujeto responsable de sí, y que pasa por unos procesos de identificación y desidentificación que se encuentran vinculados con un asunto de identidad, una de las categorías de la subjetividad política y la cual ha sido la que mayores elementos ha aportado a la investigación. Las voces de las mujeres dejan clara la relación entre identidad y algo que denominan conciencia política o conciencia negra, y esto tiene que ver con el reconocimiento de las estructuras de poder que se han instaurado en la sociedad y donde el racismo como sistema hace parte de ese entramado. Implica también la revisión de la historia de nuestros antepasados y el lugar que históricamente han ocupado sus descendientes en Colombia y toda la diáspora africana. Este elemento de la conciencia es importante para problematizar cómo nos marcamos y desmarcamos de narrativas a partir de nuestra experiencia vital, lo que para efectos de esta investigación da cuenta de los

procesos de subjetividad que viven las mujeres afrodescendientes del Colectivo Wiwas en relación a su cabello afro.

En este sentido, retomo la referencia que Arendt (1958) hace de la subjetividad política al advertir que lo político de la subjetividad está marcado por su proceso relacional. Indica que la subjetividad se construye en interacción con los otros y lo otro, y que no procede de una herencia de una identidad prefigurada o preestablecida a la que los sujetos lleguen de forma “natural”, por lo que requiere necesariamente la comprensión de las condiciones y circunstancias externas y de la autodeterminación del sujeto.

En este sentido, el poder reconocer que la historia de la afrodescendencia no inicia en la época esclavista y que desde el sistema colonial se tejió con el sistema capitalista para construir la otredad, es el nuevo lugar al que llegamos como mujeres negras dentro de la construcción de las subjetividades políticas, pues la subjetivación es un proceso constante que vive entre lo instituido y lo instituyente y que en esa tensión genera unas resistencias. Este nuevo discurso es un elemento que moviliza la fuga y que, aunado a otros factores como la juntanza, la conciencia política y la estética como vehículo, permite los procesos de identificación y desidentificación que construyen las subjetividades políticas de las integrantes del Colectivo Wiwas en una perspectiva tanto individual como colectiva.

Si bien el Colectivo no tiene como uno de sus ejes o líneas de acción el tema de la estética del cabello afro, pues sus apuestas van más encaminadas a hacer resistencias desde la dignificación de la historia negra, y muchas veces el tema de la estética se relaciona o reduce al cuidado y las técnicas de definición (mirada en la cual no nos sentimos cómodas enunciándonos) durante el proceso de investigación fue quedando claro que su discurso en cuanto a la estética es sumamente político por todos los elementos expuestos a lo largo de esta investigación.

Los procesos de subjetividad de cada una de las integrantes del Colectivo están basados en la comprensión de su sentipensar como mujeres afrodescendientes que han reconocido la historia de los ancestros y ancestras y que por la vía de su dignificación han encontrado elementos para conectarse e identificarse con dicha historia; por esto, volver a la estética natural se convierte en una forma de honrar y homenajear a los antepasados que lucharon por la libertad de los pueblos esclavizados. Al mismo tiempo como una manera de encontrar el sentido

histórico a muchas de las manifestaciones en contra del racismo, la exotización, la hipersexualización que ha recaído sobre las mujeres negras desde una mirada estereotipada.

Además de ser un camino para identificar las tensiones, la estética del cabello afro también ha sido un epicentro de la dominación; una de las formas en las que se ha vivido y se han hecho visibles las relaciones coloniales de poder que aún en la actualidad siguen ordenando el mundo desde la otredad. Así, los discursos construidos sobre la estética del cabello afro cobran especial importancia al momento de analizar las subjetividades políticas de las mujeres afrocolombianas. En este sentido, el color de la piel o el cabello en sí mismos, son las representaciones que se han construido sobre ellos, los que han determinado su lugar de subalternización. Todos estos discursos que hacen parte de la mirada colonial siguen habitando nuestros cuerpos y las formas de relacionarnos, pero coexisten con espacios de resistencia donde a partir de las subjetividades políticas se tratan de transformar, imaginando y creando otros modos y mundos posibles.

Materializar cómo la experiencia produce conocimiento encarnado y verdadero es una de las conclusiones que también quiero dejar en este espacio, pues es un intento necesario por romper las estructuras y las jerarquías que dicen quién sabe y quién no, y por supuesto a quién se sigue dejando en el umbral de la negación porque se le han negado sus subjetividades. Esta jerarquización en la academia da cuenta de cómo este sistema moderno sigue construyéndose desde la dominación y la exclusión, por lo tanto, este giro planteado por los feminismos es una posibilidad de romper o, por lo menos, quebrar esa estabilidad y verdad que tiene la modernidad.

Finalmente, este trabajo investigativo busca contribuir al fortalecimiento de las perspectivas y teorías afrofeministas y decoloniales a fin de aportar a la Ciencia Política otros marcos de interpretación que reconozcan las experiencias vitales de los y las sujetas con las que se construye investigación, para seguir aportando al cuestionamiento y transformación de las estructuras de poder que subalternizan y oprimen unos cuerpos y unas epistemes situadas en las periferias de lo hegemónico.

Referencias bibliográficas

- Arditi, B. (2000). "Política, identificación y subjetividad." En: *El Reverso de la diferencia: identidad y política. Nueva Sociedad*. Caracas, pp. 145-152.

- Adichie, Ch. N. (2018) *El peligro de la historia única*. (Cruz Rodríguez.J.Trad.). Random House. (Obra original publicada en 2009).
- Camargo González, M. (2011). Las comunidades afro frente al racismo en Colombia. *Encuentros*, 9 (2), 51-60.
- Camacho Segura, J. (2004). “Silencios elocuentes, voces emergentes: reseña bibliográfica de los estudios sobre la mujer afrocolombiana”. En: Pardo, Mauricio; Mosquera, Claudia y Ramírez, María Clemencia (editores). *Panorámica afrocolombiana, Estudios sociales en el Pacífico*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), Universidad Nacional de Colombia, pp. 168-169.
- Carneiro, S. (2009). Ennegrecer el feminismo. *Movimiento*, Agencia Cubana de Rap, (7), 47-50.
- Colectivo Wiwas. (Sin fecha). Plan de Acción. Documento interno Colectivo de Mujeres Afrodescendientes Wiwas. Medellín.
- Colectivo Wiwas. (Sin fecha). Documento interno Colectivo de Mujeres Afrodescendientes Wiwas. Medellín.
- Colectivo Wiwas (2017) Documento interno “Las mujeres que somos, el territorio que habitamos”, Medellín.
- Curiel, O. (2002). Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: el dilema de las feministas negras. *Otras Miradas*, 2 (2), pp. 96-113. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18320204>
- Duque, L., Patiño, C., Muñoz, D., Villa, E., & Cardona, J. (2016). La subjetividad política en el contexto. *Rev. CES Psicol*, 9 (2), pp. 128-15.
- Espinosa Minoso, Y. (2019). *Superando el análisis fragmentado de la interseccionalidad. En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*. Buenos Aires y San Cristóbal de Las Casas, Clacso, Cooperativa Editorial Retos, ISS /EUR (Tomo IV).
- González, F. (2014). “Guerras limitadas y formación del Estado en América Latina”. En: *Poder y violencia en Colombia*. Bogotá: Odecofi, pp. 121-165.

- Grueso, L. (2007). "Escenarios de colonialismo y (de) colonialidad en la construcción del Ser Negro. Apuntes sobre relaciones de género en comunidades negras del Pacífico colombiano". *Revista Comentario Internacional*, 7. Quito, Ecuador, Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 145-165. Encuentro Internacional *Insurgencias políticas y epistémicas y giros d-coloniales*. Cali: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Herrera Torres, H., y Grosso Lara, P. (2017). *Trenzando historias de libertad: creación de un libro-álbum tejido con enfoque diferencial para la primera infancia* (Tesis de pregrado). Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Hooks, B. (2005). Alisando nuestro pelo. *La Gaceta de Cuba*, 1, pp. 70-73
- Jabardo, M. (2012). *Feminismos Negros. Una Antología. Traficante de sueños*. Madrid.
- Lorde, A. *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*. Disponible en <https://www.caladona.org/grups/uploads/2017/07/audre-lorde-la-hermana-la-extranjera.pdf>
- Lozano Lerma, B. (2016). *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial* (tesis de doctorado). Cali: Universidad Andina Simón Bolívar.
- _____ (2010). El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano. *La manzana de la discordia*, 5 (2), pp. 7-24.
- Moreno Hurtado, V. (2018). *Entre la dignidad y la muerte: mujeres negras, dominación patriarcal y estrategias espaciales de resistencia en un barrio popular de Santiago de Cali* (tesis de maestría). Santiago de Cali: Universidad del Valle.
- Itatí Rodríguez, M. (2012) La formación de la subjetividad política. *Revista Colombiana de Educación*, 63.
- Martínez, C, & Cubides, J. (2012). Sujeto y política: vínculos y modos de subjetivación. *Revista Colombiana de Educación*, 63.

- Truth, S. (1851). ¿Acaso no soy una mujer? Disponible en: <https://cidafucm.es/el-discurso-fundador-del-feminismo-negro-acaso-no-soy-una-mujer-de-sojourner-truth-por-afribuku#>
- Quijano, A. (2000) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), pp. 122-151.
- Restrepo, Eduardo (2014). *Sujeto e identidad*. En Stuart Hall desde el sur: legados y apropiaciones. Buenos Aires (Argentina): CLACSO.
- Rosas Guevara, M. (2014). De esclavos a ciudadanos y malentretidos. Representaciones del negro en el discurso jurídico colombiano del siglo XIX. *Historelo. Revista de Historia Regional y Local*. 6 (12), pp. 271-306.
- Tassin, Etienne. (2012). De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze. *Revista de Estudios Sociales*, 43, 36-49. [fecha de Consulta 4 de septiembre de 2020]. ISSN: 0123-885X. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=815/81523250004>
- Vergara, A. y Arboleda, K. (2014). Feminismo afrodiaspórico. Una agenda emergente del feminismo negro en Colombia. *Universitas Humanística*, 78, 109-134. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.UH78.fafn>
- _____. (2014, enero-junio). Cuerpos y territorios vaciados* ¿En qué consiste el paradigma de la diferencia? ¿Cómo pensamos la diferencia? *CS*, 13, pp. 338-360.
- Villarreal, K. (2017). *Trenzando la identidad: cabello y mujeres negras* (tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.
- Viveros, M. (2016) La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Revista Debate Feminista*, 52, pp. 1-17.