

El poder de la belleza negra: discursos y prácticas en torno al cabello afro¹ *The power of black beauty: discourses and practices around afro hair*

Ashley Johana Palacios Mosquera²

Resumen

Las poblaciones afrodescendientes tienen una carga histórica de discriminación y clasificación desde la expansión colonial cuando los esclavistas les transfirieron el discurso de lo malo, impuro y profano con que se marcó al color negro. Imaginario colectivo que ha instaurado prácticas y modos de pensar que inciden en las formas de ser representados y de (re)presentarse al mundo. El análisis de los procesos de transición de cabellos de estética occidental-blanca hacia cabellos afro evidencia trabajos personales de desinhibición de imposiciones sociales que, vinculados a apuestas colectivas, movilizan hacia el reconocimiento de la belleza negra. El trabajo de investigación, del que se deriva este artículo, abordó la construcción de narrativas como método-proceso que posibilita el encuentro entre diferentes subjetividades, cuyos relatos cruzan los procesos personales de transición con procesos colectivos de identidad. Los hallazgos muestran tensiones entre las búsquedas y las permanencias: cabellos que dialogan con sistemas de opresión y dominación afincados en la familia, la academia, los estándares de belleza eurocéntricos y, tras el cambio, se convierten en estrategia discursiva para reivindicar otros cuerpos, posturas políticas, estéticas y de identidad que se relacionan con lo negro.

Palabras clave: Afrocolombianidad, Cabello, Comunicación, Subjetividades, Transición.

Abstract

Afro-descendant populations have a historical burden of discrimination and classification since the colonial expansion when the slave owners transferred to them the discourse of evil, impure and profane that marked the black color. Collective imaginary that has established practices and ways of thinking that influence the ways of being represented and of (re)presenting to the world. The analysis of the transition process from western-white aesthetic hair to afro hair it reveals personal works of disinhibition of social impositions that, linked to collective bets, mobilize towards the recognition of black beauty. The investigation work, from which this article is derived, it addressed the construction of narratives as a method-process that enables the encounter between different subjectivities, whose stories cross personal transition processes with collective identity processes. The findings show tensions between searches and permanences: hairs that dialogue with systems of oppression and domination established in the family, academy, eurocentric standards of beauty and, after the change, they become in a discursive strategy to reclaim other bodies, political, aesthetic and identity positions related to the black.

Keywords: Afro-Colombian, Communications, Hair, Subjectivities, Transition.

¹ Este proyecto recibió dinero del Fondo para Apoyar los Trabajos de Grado de Pregrado, financiado por la Facultad de Comunicaciones y por el Comité para el Desarrollo de la Investigación de la Universidad de Antioquia - Colombia.

² Estudiante del pregrado en Comunicaciones de la Universidad de Antioquia.

Introducción

En particular, me gustaría hablar sobre el pelo negro natural y cómo no es sólo el pelo. Quiero decir, no estoy interesada en el cabello como una especie de forma muy estética, sólo la belleza del cabello, sino también en una salida política: lo que dice, lo que significa.

Chimamanda Ngozi Adichie

Este artículo deriva de una investigación sobre discursos y prácticas en torno al cabello afro de algunos hombres y mujeres afrodescendientes residentes en la ciudad de Medellín, Colombia. El estudio se centró en el análisis de procesos de transición de cabellos de estética occidental-blanca hacia cabellos afro. Procesos que se asumieron desde la perspectiva de subjetividades reivindicativas de lo negro a través del cabello para comunicar una posición política. Se reconocieron aspectos como la autoidentificación étnica, la subjetividad socialmente construida, la comunicación como acción, práctica performativa, representación de signos y símbolos y expresión del cuerpo y el espacio.

Los antecedentes históricos evidencian problematizaciones para las comunidades afro en relación con la forma en que portan sus cabellos. Durante la época de la colonia, en varios lugares de América, las normas exigían a las mujeres negras llevar el cabello de modos específicos. Un ejemplo son las llamadas Leyes de *Tignon* que rigieron en Luisiana, Estados Unidos, entre los siglos XVIII y XIX, donde se les obligaba a cubrir su cabello con pañuelos o utilizar peinados recatados para preservar la moralidad pública y que estas no sedujeran con sus afros descubiertos a los hombres blancos (Gómez, 2016). En el caso de los hombres negros eran sometidos a torturas. Eran obligados a sumergir sus cabezas en una mezcla de agua y atriserato de sodio, hoy llamado hidróxido de sodio, un químico que ablandaba las fibras del cabello y buscaba despojarlos de su individualidad e identidad. Para esa época, dictar la ropa y la estética que llevaban las personas negras esclavizadas les daba a las autoridades coloniales control y poder (Urrutia, 2017).

Desde una mirada local y actual, los afrocolombianos se perciben, en algunos sectores, «[...] como parte de la población mestizada, o sea, grupos que han perdido su tradición o la han mezclado» (Wade 1996:284- 285 citado por Restrepo & Rojas, 2004, p.159). Algunas de las consecuencias de esto son el aclarado del tono de la piel, la búsqueda de facciones blancas o finas y, en particular,

trata la relación con el cabello que implica cortarlo, alisarlo o esconderlo bajo extensiones. Así, se refleja la imposición y adopción de parámetros estéticos occidentales que atribuyen mayor importancia y aceptación cultural a un solo tipo de belleza: la de los blancos (Gómez, 2016). Cabe aclarar que cada vez hay más personas que deciden abandonar estas prácticas colonizadoras. Lo que supone la aparición del cabello afro natural, después de una transición y de la resignificación política, estética y social de los cuerpos, posibilitando la expresión de otro tipo de belleza: la negra.

La transición del cabello abarca procesos físicos y psicológicos para dejar de cortarlos o de tratarlo con químicos. La materialidad de la transformación simboliza reivindicación política, cuestionando el poder y la colonialidad que atribuyen a los cuerpos «imperfecciones», con el fin de perseguir ideales de belleza impuestos socialmente. De acuerdo con Velasco (2010), en representación del todo (cuerpo) se encuentra la parte (cabello) que comprende configuraciones variadas y posibilita o niega papeles y posiciones sociales del sujeto. El cabello subraya la relación del individuo con la sociedad, su expresión está culturalmente seleccionada e interpretada. Por ello, es visto a modo de símbolo, ya que aporta signos de identidad social, genérica y económica, abre un campo de expresividad, liberaciones y pretensiones específicas de acuerdo con el entorno.

Abordar el tema en el ámbito comunicacional, implica reconocer que el cabello comunica, es un elemento narrativo y discursivo que muestra modos de representación y percepción de los sujetos por otros y por ellos mismos. De ahí que el interaccionismo simbólico (Blumer, 1969 citado por Carabaña & Lamo de Espinosa, 1978) posibilite, desde una perspectiva interpretativa, comprender la construcción de subjetividades negras (Zemelman, 2010; Valero, 2014) que buscan romper con la colonialidad (Castro & Grosfoguel, 2007) de modelos de belleza y con estigmas y estereotipos (Goffman, 1970) que los han situado en la inferioridad. La ruta metodológica se centró en las narrativas como método-proceso, se abordaron relatos que ponen de manifiesto negociaciones y diálogos que los sujetos establecen con la identidad (Hall, 2010), generando discursos (Foucault, 1970) que es preciso comprender en su contexto de producción. En efecto, en este estudio los sujetos fueron agentes de conocimiento y constructores de vivencias y de su realidad.

En este orden de ideas, el proyecto nació del interés por comprender procesos de transición hacia el cabello afro, en hombres y mujeres afrocolombianos, que habían construido y comunicaban

subjetividades reivindicativas de lo negro. Por lo general, la relación entre el cuerpo, el cabello y la belleza ha sido investigada en el país, en torno a las mujeres y, desde diferentes áreas del conocimiento: la antropología, la sociología, el diseño industrial, la educación, entre otras. Las investigaciones de Ortiz (2013), Quintero (2015), Romaña (2017), Villarreal (2017), García, Meza, Molina & Tapias (2017) son un punto de partida para entender la historia del cabello afro, la representación simbólica que se le da en las peluquerías de Bogotá y la identificación de un lenguaje de formas de acuerdo con el trenzado. Todas estas referencias del estado del arte dan cuenta de lo amplio de un tema que poco ha abordado la expresión de la masculinidad negra a través del cabello. Es este un aporte del presente estudio, que incluye la relación de los hombres de origen afro con su cuerpo, en específico con su cabello.

La motivación por los procesos de transición del cabello surgió desde la experiencia personal de la investigadora, a medida que fue cuestionando y decolonizando hábitos y formas aprendidas de estar en el mundo. Atravesó por cambios en el gusto de su cabello después de pasar por la aceptación personal de su ser negra. El cabello afro fue una manera de descubrir su negritud, haciéndose consciente de su historia, sus raíces y su identidad, además de entender las situaciones que viven otras personas por la imposición de estas prácticas. En consecuencia, la investigación se trazó objetivos en pro de conocer el autoreconocimiento étnico de los individuos; cómo se construyen estas relaciones de pertenencia en lo discursivo y en lo práctico. Asuntos que van a sacar a la luz modos cómo los sujetos quieren ser nombrados, cómo quieren verse y cómo quieren ser vistos. Los procesos de transición hacia el pelo afro llevan consigo maneras de situarse en el mundo social, esto es, la reivindicación política de lo negro, de ahí que establezcan vínculos con la identidad.

Diseño Metodológico

Con el fin de abordar las narraciones de los sujetos en torno al cabello y a sus procesos de transición, en diálogo con los relatos de la investigadora y su proceso, se optó por la construcción de narrativas como un método-proceso de investigación que permite el encuentro entre diferentes subjetividades (Biglia & Bonet, 2009). En este sentido, existe un universo simbólico de significados compartidos y construidos socialmente que posibilita la interacción entre los actores sociales (Rizo, 2014). Las narraciones convergen en contextos que las hacen comprensibles y luego son interpretadas en construcción de la narrativa resultado de la investigación.

Para el trabajo, se seleccionaron afrocolombianos residentes en la ciudad de Medellín que hubiesen pasado por la transición hacia el cabello afro: hombres y mujeres jóvenes con contextos sociales y económicos diferentes que permitieron la aproximación a la multiplicidad de experiencias. La elección de los sujetos radicó en el propósito de obtener discursos para comprender desde una perspectiva amplia la transición del cabello, los factores que inciden en el cambio, las posiciones desde lo político-estético y las subjetividades reivindicativas de lo afro. Así, las narraciones provinieron de Marian Valoyes de veintitrés años, estudiante de Derecho de la Universidad de Antioquia (UdeA); Juan Pablo González de veintiún años, estudiante de Ingeniería Financiera en el Instituto Tecnológico Metropolitano de Medellín (ITM) y de Economía en la UdeA; Cindy Pérez de treinta y un años y Milena Murillo de veintisiete, Comunicadoras Sociales y Periodistas; Yefersson Henao de veintisiete años, Comunicador Audiovisual y Multimedial y Cristian Córdoba de treinta años, Cantautor, Bailarín y Fotógrafo. En este contexto, se añade el autorrelato de la investigadora Ashley Palacios, con veintidós años y estudiante de Comunicaciones de la Universidad de Antioquia.

De este modo, con el interés de evidenciar las posturas de los sujetos, describir sus realidades, historias y vivencias, se acudió a la narrativa biográfica mediante la entrevista como instrumento de recolección de datos. Este procedimiento facilitó (re)construir de forma significativa las trayectorias de vida marcadas por situaciones de exclusión social por parte de los individuos que las han vivido. También, se usó el relato autobiográfico a través de un texto de escritura

experiencial en el caso de la investigadora. En este punto, en particular, se asume que el encuentro y el diálogo entre ser sujeto investigador y sujeto investigado, a partir de análisis interpretativos, se puede convertir en conocimiento científico (Cruz, Reyes, & Cornejo, 2012). Con ambas técnicas se reconoció la capacidad de los investigados de pensar como seres humanos y sociales, apreciar las distintas subjetividades y aceptar los territorios narrativos no homogeneizantes (Biglia & Bonet, 2009). Por medio de las narraciones se (re)crearon realidades de los individuos en torno al cuerpo y al cabello desde el encuentro consciente e inconsciente con otros actores de la sociedad en ámbitos emocionales y personales. La forma de exponer las narrativas suscitó una historia a múltiples voces, englobada en una misma temática o discurso: la experiencia con el cabello afro.

El enfoque cualitativo permitió explorar el reconocimiento de la existencia y la representación del sí y del otro, a partir de considerar a los sujetos de investigación seres holísticos que, en su accionar, son permeados por las situaciones en las que están inmersos (Álvarez-Gayou, 2003). Metodología que en la reflexividad lleva al auto-análisis de quien investiga, en cuanto se aceptan las implicaciones políticas de su subjetividad y el diálogo desde la academia y la práctica con los procesos que investiga (Cruz, *et al.*, 2012). En cuanto al enfoque teórico-metodológico, el interaccionismo simbólico, tomado desde una perspectiva interpretativa, evidenció la formación de subjetividades de los individuos alrededor de su cabello afro como producto de la vida en grupo que presupone una interacción entre ellos (Álvarez-Gayou, 2003). Con base en esta teoría se confirmó que los sujetos tienen una visión de su realidad que comparten y negocian con los otros, en condiciones que posibilita la construcción de significados y sentidos en las relaciones sociales donde acomodan su conducta en función de ellos (Rodrigo & Estrada, 2008).

El análisis de las narraciones, a la luz del entramado teórico-metodológico, evidenció posiciones culturales, políticas y estéticas, en torno a lo afro, así como sus corporalidades agenciadas por la movilización de la conciencia grupal, de la autoestima, los estereotipos sobre la población afro, entre otros aspectos. Adicionalmente, se revelaron ejes temáticos relacionados con la narración colectiva en donde se encuentran las historias, la influencia de los referentes críticos en la formación de identidad y los cuestionamientos al racismo estructural y sistémico frente a las texturas del cabello afro. En este punto, se explica que en el proceso de análisis la producción de narrativas depende de la capacidad del «narrativizador» para (re)escribir el texto de las entrevistas

e intentar reconstruir el sentido del informante para hacerlo accesible al lector (Biglia & Bonet, 2009). El reto estuvo en encontrar un equilibrio entre una interpretación que no se limitará a la reflexión única de los entrevistados ni que prescindiera del carácter del discurso narrado (Campos, Biot, Armenia, Centellas & Antelo, 2011).

Resultados y Discusión

“La presencia africana no puede reducirse a un fenómeno marginal de nuestra historia. Su fecundidad inunda todas las arterias y nervios del nuevo hombre americano”.

Manuel Zapata Olivella

Autoreconocimiento étnico-racial

La idea de raza se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistados y conquistadores en América. Actualmente, hay una deconstrucción sobre este planteamiento pues el término raza no tiene ningún tipo de validez científica: las razas humanas no existen. Pero, la sociología y la antropología actualizan subordinaciones mediante la etnicidad y la diferencia, por ejemplo, de negros e indígenas que atraviesan discursos y prácticas sociales. Esta noción es un patrón de poder mundial cuyo origen data de la época colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes en la formación de las relaciones sociales. En otros términos, gracias a esas ideas, en América, se crearon identidades sociales nuevas: indios, negros y mestizos, y los dominantes se llamaron a sí mismos blancos. Es decir, que la raza y la identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación básica para la población (Quijano, 2014).

Por lo anterior, la comprensión de las relaciones que los sujetos negros tienen con su estética, de manera especial con su cabello, pasa por la construcción étnica que hacen de sí mismos y del entorno cultural, social y político en el que se desenvuelven. Discusiones y reflexiones en torno a los términos afro, negro o afrodescendiente son temas vigentes en los estudios sobre estas poblaciones.

En relación con el debate sobre el término negro, el filósofo e historiador Luis Ernesto Valencia Angulo alude a una deconstrucción histórica sobre la aparición de las palabras negro y afro. Formas

discursivas desde donde se ha nombrado al otro y desde donde este otro se ha autonombrado. Valencia asegura que «la invención del negro como término de discriminación excluyente fenotípica es premoderna» (p.20). Es decir, incluso antes de la trata negrera, el color negro ya tenía una carga negativa; se le asociaba a lo impuro, a lo malo y a lo profano. Discursos que, con la expansión colonial, fueron transferidos al grupo de humanos en condición de esclavos, por parte de los esclavistas, como una manera de cosificarlos por su color de piel. Usar la palabra negro ha sido una clasificación de quienes han ostentado el poder.

Al respecto, Cristian Córdoba y Marian Valoyes, oriundos de Quibdó-Chocó, centro urbano ubicado en medio de la inmensa selva del pacífico, de clase dirigente y población mayoritariamente negra, muestran sus posiciones y sentires mezclados con reflexiones colectivas que indagan, cuestionan o reivindican lo negro desde la resignificación.

La palabra negro no me gusta y pertenecer a la Corporación Carabantú³ me ha permitido entender el por qué. Está expresión hacía parte de los discursos que utilizaban los esclavistas para cosificar a los africanos o a esas personas traídas en condición de esclavos. Es un término que merece pedagogía (Cristian Córdoba, comunicación personal, 6 de abril, 2020).

En el Colectivo de Mujeres Wiwas⁴ hemos entablado la discusión que históricamente se ha dado frente a cómo llamar a las personas negras: ¿afro, afro diaspóricos, afro y el apellido del país al que pertenece o si negro? Como construcción personal he determinado que si me encuentro con personas donde la población no es mayoritariamente negra usó la expresión políticamente correcta, el afro. Una palabra que en contexto de construcción de derechos dirime los conflictos. En cambio, cuando las personas son en gran cantidad afro puedo utilizar con más confianza la expresión negro para referirme a la población afrodescendiente en Colombia. Es decir, considero que ambos términos son equivalentes (Marian Valoyes, comunicación personal, 16 de abril, 2020).

Sin embargo, Foucault (1991 citado por Hernández, Tengonoff & Held, 2016, p-10) afirma que, «todo poder hegemónico se ha acompañado de un contra poder». Y, en esta medida, las comunidades negras, han conquistado el lenguaje, subvirtiendo significados despectivos de la palabra negra para apropiarse con orgullo de lo que antes los avergonzaba. Es parecido a lo que ha ocurrido con las expresiones mulato, indígena, corroncho, sudacas en Europa o el término inglés

³ La Corporación Afrocolombiana de Desarrollo Social y Cultural, Carabantú, es una organización que busca la reivindicación y el reconocimiento de los derechos de la población afrocolombiana de Medellín (Carabantú, s.f.).

⁴ El Colectivo de Mujeres Wiwas es un espacio que le apuesta a la dignificación de la historia del pueblo afrodescendiente y al empoderamiento social, cultural y político de las mujeres negras en la ciudad de Medellín (Colectivo de Mujeres Wiwas, s.f.).

queer cinema (cine de maricas) que de origen eran palabras despectivas y hoy, a modo de estrategia discursiva, se usan en muchos sitios de manera generalizada y sin carga negativa.

Es así como Cindy Pérez, quien también hace parte del Colectivo de Mujeres Wiwas, y Ashley Palacios, la investigadora, no tienen ninguna objeción de ser nombradas o enunciarse como mujeres negras. La palabra se puede y se debe reinterpretar, ya que ven en el término la posibilidad de convertirlo en un sinónimo de la afrocolombianidad y un símbolo de resistencia política. Es una apuesta a la reivindicación y a la lucha desde el etnónimo⁵. Es decir, adueñarse de esas expresiones del opresor y ser capaces de construir un discurso que enfrenta al racismo y al colonialismo, es una lucha también al interior del grupo.

Conscientes de la invisibilización y del ocultamiento producido desde la connotación negativa con la que se carga a la expresión negro, a algunos de los entrevistados no les gusta que se refieran a ellos de esta forma; consideran que los siguen diferenciando y estigmatizando por los rasgos fenotípicos. En esta posición, se comprenden reflexivamente las implicaciones del contexto en el uso de la palabra negro; todos los sujetos están situados en la ciudad de Medellín donde circulan fuertes discursos racistas y regionalistas que los excluyen. Para ilustrarlo, se encuentran expresiones como: «trabajar como negro para vivir como blanco», «eres muy bonita(o) para ser negra(o)», «el pelo afro es desordenado, poco profesional y malo», «me negrearon» (significa me engañaron, me inferiorizaron), entre otras ideas que posicionan a la población mestiza como la propia del departamento de Antioquia.

En efecto, se (de)muestra su supuesta superioridad a través de elaborados y complejos procesos de exclusión social que apuntan como objetivo a las personas afrodescendientes e indígenas. Además, se encubre el papel de las comunidades de ascendencia africana en la lucha contra la organización esclavista, su rol en la formación de la antioqueñidad y de la ciudad de Medellín (Gallo, Meneses y Minotta, 2014). En otras palabras, una ciudad que esconde el racismo e ignora las diferencias en el discurso del multiculturalismo y en la consigna de la igualdad. Pues si se trabaja con la hipótesis de que todos son iguales, y, por ende, tienen las mismas oportunidades se aparta la mirada de las necesidades sociales y políticas de las comunidades vulnerables.

⁵ El término etnónimo se refiere al nombre con el cual se llama a un grupo étnico.

Pero el sentido rechazo pasa, entre otros asuntos, por la migración de la población negra a la capital antioqueña, centro de recepción que refuerza discursos sobre el progreso y el desarrollo que atraen. Como ocurrió en el caso de Marian Valoyes, quién llegó a Medellín en busca de oportunidades académicas, específicamente en la Universidad de Antioquia, pues en el Chocó el acceso a la educación es difícil. Por su parte, Cindy Pérez nació en el municipio de la Unión - Sucre y Ashley Palacios en Bogotá. Ambas llegaron a la capital antioqueña por razones laborales propias o de su familia. Pero, también están los desplazamientos forzados a causa de la precariedad económica o la violencia, como le ocurrió a Cristian Córdoba.

Por otro lado, está el término afro que es autodenominación vinculada a la ancestralidad africana. La palabra afro es una voz en alto sobre cómo quiere ser llamada esta población que busca recuperar su humanidad, dignidad y reconstruir las relaciones con sus antepasados (Valencia, 2019). Identificarse como afros significa rebelarse de una relación de subordinación que tuvo origen en la trata esclavista y es apartar al afrodescendiente de la asociación que se ha hecho entre lo negro y lo malo.

Este reconocimiento crea comunidad y vínculos sin distinción territorial. Por ejemplo, Milena Murillo procede de Apartadó-Antioquia, donde su población es mayoritariamente negra y según informes etnohistóricos sus primeros pobladores provinieron del Chocó (Domínguez, 2014). Ashley Palacios, viene de Bogotá, la capital colombiana, donde confluye gran población negra de todo el país, por oportunidades académicas y laborales. Sus narraciones, como las de Cindy Pérez y de Marian Valoyes, evidencian una construcción colectiva de referentes culturales con la africanidad que van más allá del territorio. Elementos que se ven de manera unida para comprender la identidad que se forja en interacción con los otros, pues entran a jugar las costumbres sociales, la formación familiar, las luchas históricas y otras expresiones culturales.

Cabe señalar que no es suficiente la negritud para ser negro o afro, pues la falta de un sustento histórico, de un legado o de un vínculo colectivo inciden en la carencia del reconocimiento en cuanto a la etnia y a la cultura. Así, por ejemplo, Yefersson Henao nació y se crio en Andes, un municipio del suroeste antioqueño con poca presencia registrada de comunidad afrodescendiente. Por eso, a pesar de poseer un cuerpo con ciertos rasgos fenotípicos que lo conectan de inmediato

con las comunidades negras, él se nombra como una persona blanca-mestiza. Algo semejante ocurre con Juan Pablo González, quien nació en Cáceres-Antioquia donde aproximadamente una tercera parte de la población se reconoce como afrodescendiente (Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas, 2005). Sin embargo, su autoreconocimiento afro pasa solo por lo corporal, pues en su proceso de crianza fue alejado de los legados culturales africanos.

Desde las opiniones expuestas se interpreta que el cuerpo es portador de cultura. Tal como lo expone la perspectiva interaccionista y fenomenológica de Goffman (1971) y de Merleau-Ponty (1981) (citados por Martínez, 2004), quienes dicen que la corporalidad es un medio importante para la socialización de los individuos en la sociedad, para vivir en ella y seguir las normas. Entre la cultura, la interacción social y la personalidad nace una significación simbólica de un cuerpo que no deja de comunicar rasgos, tránsitos y situaciones. El cuerpo favorece la construcción de la identidad personal mediada por lo colectivo y la formación del individuo como actor social y sujeto cultural (Velasco, 2010).

Se puede decir entonces que ambos términos, negro y afro, son percibidos y acogidos de diversas maneras. Son apropiados o rechazados por los sujetos según su interacción con grupos o subculturas sociales, el contexto que los rodea y el proceso de crianza. Los individuos están en situaciones múltiples y heterogéneas que conforman el sentido que le dan a sus acciones y crean una subjetividad socialmente construida que se caracteriza por los vínculos interpersonales, los mundos simbólicos y los espacios y prácticas colectivas (Zemelman, 2010).

Transición de cabellos de estética occidental-blanca hacia cabellos afro

Las narraciones colectivas de subordinación han convertido en hegemónicos los estándares eurocéntricos de belleza, que hechos mercancía por las representaciones mediáticas, aparecen como transferibles. Así la búsqueda de semejanza con lo blanco trata de ocultar el apretado del cabello afro, tanto en hombre como en mujeres, mediante la industria cosmética, que ejerce múltiples y más fuertes sometimientos sobre los cuerpos femeninos.

Tejiendo memorias de la infancia

El proceso de socialización primaria que se da en la infancia marca derroteros y formas de verse y mostrarse en público aceptadas en la sociedad. La familia cumple un rol importante y esencial en el desarrollo de la persona, en especial, desde el concepto de belleza que forjan los sujetos. Así, en la infancia las decisiones estéticas son tomadas por una figura de autoridad familiar que designa como se muestran físicamente los individuos al mundo social.

Cabe aclarar que la experiencia entre hombres y mujeres con la forma en que portan su cabello es diferente. Por un lado, como lo manifiestan Juan Pablo González y Yefersson Henao, las decisiones de los cambios estéticos sobre sí mismos eran tomados por la figura materna o paterna. En sus relatos se evidencia la marca de género y de clase del cabello: pequeños aprendieron que el cabello largo era asociado a la mala presentación personal e incluso, culturalmente, estaba ligado a la homosexualidad. Por el contrario, si se lleva corto es símbolo de masculinidad; sinónimo de pulcritud, seriedad y organización. Es una muestra de autoridad, educación y buenos valores aprendidos en el hogar. En este sentido, se pone de manifiesto como las costumbres culturales sobre el modo de verse y mostrarse en público son aceptadas en la sociedad y transmitidas generacionalmente. Es una cuestión de aprender los significados compartidos y, de cierta manera, poseer una identidad ligada a esa relación cultural (Rizo y Romeu, 2006).

En cuanto a las mujeres, la conexión problemática con el cabello la transmiten figuras femeninas que vinculan a las niñas con la búsqueda continua de la belleza física. Ashley Palacios, Milena Murillo y Marian Valoyes en sus relatos exponen que, de niñas, la femineidad estaba en sus cabellos, por lo que les hacían peinados adornados de colores con accesorios que sobresalían como cintas, chaquiras y figuras geométricas que daban paso a estilos de trenzas, gusanillos y moños bien decorados. Sus narraciones confluyen con Cindy Pérez, a quien le halaban el cabello o se lo cortaban haciéndola sentir como un niño. Hilo narrativo que muestra experiencias de dolor, quiebres de autoestima, desavenencias con el propio cuerpo mediadas por el cabello.

En concreto, sus narraciones muestran que el cabello afro posee apariencias y texturas distintas al de las niñas mestizas. Es un pelo más duro y difícil de peinar, de ahí que sus recuerdos de lo cotidiano con relación a su corporalidad y a su forma de verse y ser percibidas por los demás eran cuestiones complicadas atravesadas por el dolor (halar el pelo), lo feo (ser peinadas con cachos o físicamente verse como un niño) y el sometimiento al ser peinadas por otras mujeres. Además, al interactuar con otras niñas aparecían patrones de belleza asociados al cabello liso, a la blancura o al mestizaje. Modelos afianzados en la ciudad de Medellín por la publicidad, el cine, los medios y las industrias de belleza que desencadenan una lucha entre lo bello-ideal y lo feo-real (Galeano, 2000 citado en González, Aristizábal, López, Montoya, Urrego & Muñoz, 2011).

El alisado afro: de niña a mujer

La belleza colorida de la infancia, la fealdad de peinados como cachos o el pelo corto de niños en niñas incide en la iniciación del ritual de definición genérica de la adolescencia por medio del «aliser»⁶ o por extensiones, que fuerza a las chicas a renunciar al propio pelo afro para subordinarse a los patrones de belleza impuestos culturalmente y parecerse a las personas blancas-mestizas que tienen el cabello largo y liso. Cindy Pérez, Ashley Palacios y Milena Murillo optaron por el químico a edades tempranas como un descanso a que la maltrataran constantemente por cuenta de su cabello, para evitar los tirones o el imperativo de ser peinadas cuando no era posible.

Para ser más específicos, la relación con el cabello afro es de dificultad, negación, dolor y esfuerzo para «normalizarlo» dentro de una sociedad que crea prejuicios, estereotipos y no acepta la diversidad de los cuerpos, exige, por el contrario, la homogeneización forzada a través del poder sugestivo y la coerción en donde se da otro proceso de esclavización de las mujeres negras hacia los productos cosméticos y los químicos. Que, como el «aliser», maltratan constantemente el cuero cabello y la piel, sin importar la relación belleza-dolor-sufrimiento. Aceptar este daño es un aprendizaje desde la infancia para las niñas negras más que para los niños negros. Un claro ejemplo del poder de coerción es que el cabello alisado supone en el imaginario colectivo de las mujeres

⁶ La palabra «aliser» con «s» no se encuentra en el diccionario de la Real Academia Española (RAE), pero es usada en salones de belleza en Colombia, para hacer referencia a un químico que modifica la estructura natural del cabello crespo o afro a liso.

afro un cambio de niña a mujer y con ello vienen compromisos estéticos con su aspecto. Como fue el caso de Marian Valoyes, que al ser la más joven de sus amigas «alisarse» a los catorce años significó crecimiento y madurez. O como ella misma lo expresa «en mi grupo de amigas todas tenían quince años y estaban alisadas. Yo era la niña y la única que tenía el pelo natural, entonces, alisarme era la posibilidad de crecer un poquito».

El «aliser» se configura como una ceremonia de iniciación para niñas afro que se han desvinculado de la historia de los pueblos negros, de sus culturas y cánones de belleza. Es la muestra de una relación que se da por el deber más que por el amor hacia lo propio. Se esconde el hecho de que el pelo afro ha sido un símbolo de lucha y resistencia, olvidando su significación subversiva y libertaria. En la época colonial, cuando las mujeres regresaban de la recolección y las labores del campo peinaban a sus hijas con tropas (trenzas pegadas al cuero cabelludo) que en realidad eran mapas para indicarles a sus esposos las rutas de escape. Además, aquellas que trabajaban en minas de oro usaban sus puchos (montes de sus peinados) para esconder pepitas de oro y con el tiempo pagar su libertad y la de sus hijos. Otras, ocultaban semillas para tener comida para ellas y sus familias después de escapar (Múnera, 2016).

En el caso de los niños, el mandado masculino implica desde la infancia el corte al estilo militar o rasurado total para que no se vea desorganizado y determina su género y su relación con el cuidado y la limpieza. Es de destacar que, los estigmas sociales y tribales como la raza, la nación e incluso la religión son susceptibles a ser transmitidos por herencia (Goffman, 1970) y contaminan por igual a todos los miembros de una familia. Se fortalece la idea que el no dejarse crecer el cabello o alisarlo son acciones que se forjan desde edades tempranas donde todavía no hay madurez para la toma de decisión y que solo se quiere cumplir con lo que establece la norma social.

Procesos de transición: reconocimiento de la negritud

Durante mucho tiempo, para la gente negra, fue más fácil encajar en los estereotipos de belleza hegemónicos, pues se tenía miedo a las críticas, burlas y señalamientos. Sin embargo, en la actualidad, hay una reivindicación colectiva de la belleza negra que viene de una reflexión política y estética sobre cómo ser y estar frente a sí y a los demás. Cambios que se dan cuando los sujetos

se identifican con la historia, con movimientos o colectivos sociales y culturales. Los individuos tejen nuevos conceptos, miradas y formas de ver el mundo que abre paso a una subjetivación ligada con el reconocimiento en los pares. Dichos referentes inciden en las primeras decisiones para cuestionar las enseñanzas familiares, las posiciones, las tradiciones y las costumbres previamente establecidas.

Conforme a la experiencia de Marian Valoyes y Cindy Pérez, la búsqueda de nuevos horizontes y de respuestas de su identidad les permitió aterrizar en el Colectivo de Mujeres Wiwas, que las llevo a comprender que «alisarse» el cabello era una construcción social asociada a cánones de belleza hegemónicos, que reproducen la idea de que el pelo afro natural no es sinónimo de lo hermoso. Después de pasar por dudas, ofuscaciones, miedo a ser juzgadas y no aceptadas, iniciaron sus transiciones por medio de las trenzas africanas⁷ o el gran corte. El apoyo de discursos colectivos sobre lo negro, su valor y su historia ayudó a iniciar y mantener sus procesos. Por su parte, Cristian Córdoba, reflexionó sobre cambios en su estética, su corporalidad y las percepciones externas a la sombra de la Corporación Carabantú.

La representación mediática de los cabellos afro genera un efecto de visibilidad que pone en valor la belleza negra e incide sobre las decisiones personales de transición, como ocurrió con la experiencia de la investigadora, Ashley Palacios, que impulsada por la moda se lanzó al cambio, pero le resultó imposible la exigencia de energía y tiempo dedicado al cuidado, para una apariencia que fue incapaz de sostener ante las miradas ajenas, retornando al «aliser». Tres años después, esta vez con una construcción estética diferente, la transición fue el aliciente para generar reflexiones que le permitieron comprender que con «alisarse» perdía la oportunidad de compartir con su verdadero cabello y de posibilitar la emergencia de una identidad determinada por sus motivaciones e intereses ya que estaba guiándose por cánones de belleza inconscientes que se habían naturalizado.

En particular, estos procesos comunicativos, de la expresión de la práctica performativa de los cabellos y los símbolos de liberación personal y social asociadas a ellos, revelan la potencia del

⁷ Las trenzas africanas son nombradas así a causa de su origen en África. Además, porque la forma del trenzado está ligado a aspectos religiosos, de estatus, edad y composición étnica, entre otros aspectos pertenecientes a esta región.

cabello al quebrantar los estándares de belleza eurocéntricos y posibilitar el reconocimiento de la negritud y de la belleza negra. Desde esta perspectiva, se aprecia el pensamiento de Dussel (2018) quien afirma que hay una crítica hacia el sistema estético eurocéntrico-occidental que debe ser asumida dentro de otro horizonte; el de sujetos que recuperan estéticas arraigadas a sus culturas y se encaminan hacia su liberación e imposición de sus propias tendencias.

De manera general, se resalta que los sujetos buscan identificarse con quienes se parecen o comparten rasgos físicos, culturales o gustos. En efecto, se afilian a grupos sociales en los que se sienten incluidos, aceptados y crean nuevos discursos sobre sí mismos y sobre los otros. En este aprendizaje, las apuestas construidas colectivamente por el cabello afro, se consideran una extensión y expresión importante de la identidad negra con aprecio por la belleza de raíz africana. Respecto a esto, las personas se desarrollan a partir de fragmentos, hechos, huellas y afectos. Una construcción que no es absoluta y acabada, sino que se encuentra en constante cambio (García, 2018); siempre va a haber incidencias de los actores sociales en la vida del individuo pues, aludiendo a la noción de Stuart Hall (2010), la identificación personal nace y se construye con la alteridad. «El sujeto aún tiene un núcleo interior que es el “verdadero yo”, pero éste se alimenta o modifica en un diálogo continuo con los mundos culturales “de fuera” y las identidades que estos ofrecen» (p.365).

Además, las interacciones en el grupo de referencia generan categorizaciones de la belleza, que son aceptadas entre la población afro, como ocurre con el texturismo⁸. Un término que aparece en las narraciones de Marian Valoyes y Milena Murillo y se refiere a la discriminación sistémica que tiene un sujeto por las ondas de su cabello. Una clasificación que se da a nivel general de la sociedad, pero se vuelve regular en la misma población afrodescendiente, especialmente en las mujeres. Los relatos muestran que hay un estereotipo alrededor de lo natural donde se aceptan las texturas más definidas y los rizos que dan cuenta del mestizaje en América Latina.

De manera semejante, hay un imaginario de las personas que inician el proceso de transición. La creencia se centra en que el cabello les va a quedar con texturas 3a o 3b, las que muestran comúnmente en los medios de comunicación, pero cuando les queda en una clasificación 4b o 4c,

⁸ El término texturismo tiene origen desconocido, pero ha sido acogido por las comunidades negras para clasificar las texturas del cabello.

muchos se decepcionan. (Ver figura 1) Esta desilusión alrededor de las texturas del pelo afro más duras o menos manejables conversa con lo que plantea Silvia Valero (2016) quien dice que los sujetos negros deben ser conscientes de su realidad y de su historia mediante la aceptación de sus rasgos físicos.

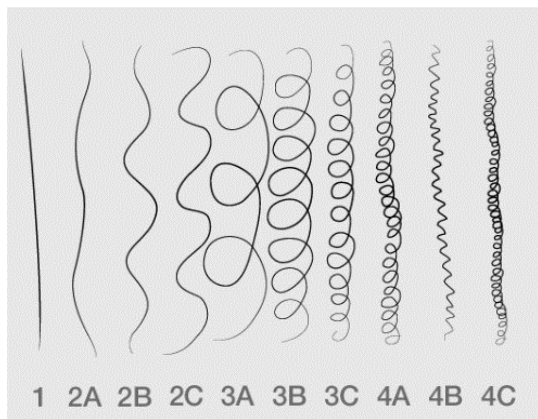


Fig. 1: Texturas del cabello | Pinterest, 2020.

Si lo afro ocupar el lugar de lo diferente, bien puede ser porque rompe la regularidad visual anclada en el imaginario de la belleza supuesta, generando admiración, sorpresa o rechazo. La exotización de los cuerpos y los cabellos afro se debe a su ocultamiento y a su prohibición mediante la imposición de lo homogéneo.

Estas corporalidades distintas y exóticas establecen, de acuerdo con la cultura y el contexto, inconvenientes para la vida en sociedad y en los espacios que habita el sujeto. Inicialmente, se hablaba de la institución familiar en la instauración de los modelos de belleza de los individuos. En esta ocasión, se toma el entorno académico. Aquí, es relevante mencionar a la Universidad de Antioquia pues de esta institución hacen parte cinco de los sujetos de investigación: tres son estudiantes actuales y otros dos son egresados. Este entorno marcó significativamente la construcción de sus subjetividades que están condicionadas a espacios históricos, culturales y políticos. Sus narraciones confluyen en que aquí el ambiente, al ser diverso y pluriétnico no muestra; públicamente, rasgos imperantes de cuerpos distintos y estigmatizados a raíz de la diferencia, al contrario, es un lugar donde las particularidades son apreciadas y valoradas.

En contraste con instituciones que no permiten al estudiante expresarse por medio de su cuerpo. En específico, cuando Cristian Córdoba llegó a Medellín llevaba el cabello grande y esponjado.

Luego, en el colegio fue condicionado a cortarlo si quería seguir con su desarrollo educativo. Una regla que como él lo expresa: «me tocó cumplir con todo el dolor en mi alma». Indiscutiblemente, una discriminación arraigada y penosamente naturalizada.

Con esto, se quiere indicar que en la configuración sobre cómo mostrarse estéticamente al mundo resalta la importancia de los referentes negros en la sociedad y en la academia, y las prácticas por las cuales se desarrollan. La reflexión expuesta por Cindy Pérez subraya la importancia de las múltiples historias en los procesos académicos para determinar la construcción de la identidad en las niñas y niños negros:

Yo tengo una visión integral en la que tenemos que entender que la historia negra no empieza en la esclavitud. Es muy duro para un niño o niña reconocerse negro o negra con el referente de que fueron personas esclavizadas o esclavos porque ni siquiera se les consideraban personas. Yo creo que por lo menos en mi caso si me hubiesen enseñado referentes positivos y no hubiera crecido bombardeada de los estereotipos de lo blanco occidentalizado el «aliser» no habría sido una opción (Cindy Pérez, comunicación persona, 1 de mayo, 2020).

El anterior testimonio evidencia que el racismo se ejerce también desde la incapacidad del sistema educativo para tomar en cuenta las historias particulares de los pueblos diversos, de explicar los acontecimientos históricos desde una visión crítica que posibilite la perspectiva intercultural y cuide el sentir y la percepción que los sujetos construyen de sí mismos.

Con fundamento en las consideraciones y narraciones expuestas, se retoma que el cabello es factor fundamental de la relación del individuo con el espacio que habita. En suma, los procesos de transición de cabellos de estética occidental-blanca hacia cabellos afro han sido procedimientos que tienen vertientes positivas y negativas al igual que todo accionar del sujeto social. Sus cotidianidades se han visto atravesadas por juicios grupales, sistemas de dominación, cuestionamientos y antecedentes históricos.

También, en los relatos se da un consenso en que la autoestima y la imagen de sí mismos son razones que los participantes de la investigación destacan provechoso de volver a lo natural. Las narraciones suponen individuos que, después de un proceso social, decidieron aceptarse y entenderse. Personas que se ven al espejo y construyen diariamente nuevas formas de verse a sí mismos y de presentarse ante el mundo. Algunos de los testimonios que se destacan son:

El cambio más significativo ha sido reconocermé porque desde que me corté el cabello me estoy pariendo a mí misma y estoy decidiendo sobre mí. He decidido tener una autoestima alta y cambiar mis referentes de belleza. Empecé a luchar contra la estructura desde mi lugar donde decidí no dejarme aminorar o rebajar por las personas que ven la vida desde la estructura hegemónica (Cindy Pérez, comunicación personal, 1 de mayo, 2020).

Una de mis conclusiones a partir de dejarme el cabello natural es que ayuda a la construcción de la identidad no solo desde la estética, sino que reafirma la autoestima y el autoconcepto. Yo siento que soy una mujer mucho más fuerte y empoderada desde que me dejé el cabello natural y lo acepté hermoso siendo como es (Marian Valoyes, comunicación personal, 16 de abril, 2020).

Dejarme el cabello afro me pareció muy positivo porque empecé a resaltar en muchas más cosas. Por ejemplo, en la universidad los profesores se graban más fácil mi nombre y las personas en general. Esta fase me ha gustado mucho, de haberlo podido hacer antes lo hubiera hecho. Me gusta mucho el cambio (Juan González, comunicación personal, 8 de abril, 2020).

Estos testimonios de los procesos transicionales dejan ver que la autoestima refuerza el accionar individual, pero también el colectivo. Es una relación que se retroalimenta y se expresa en el comportamiento del sujeto en todas sus dimensiones y manifestaciones que los forman como personas (corporal, psicológico, emocional, social) incluidas las interacciones sociales (González, 1999).

Subjetividades reivindicativas de lo negro

Las interacciones de los sujetos permean la individualidad evidenciando una subjetividad porosa e inacabada que se construye y deconstruye en el fluir de la vida social. Así, la discusión sobre el modo en que es visto y percibido el pelo afro se ha moldeado socialmente. Se crean esquemas que perpetúan estigmas y discursos sobre lo negro. Basta, como muestra, que en el ámbito laboral Juan Pablo González y Marian Valoyes han visto cómo funciona este sistema. En sus carreras, Derecho y Economía, se mueven ideas donde portar el pelo afro natural, es lucir desordenado y poco profesional, por lo que es un condicionante para los puestos de trabajo donde se categoriza por los rasgos fenotípicos, y no hay lugar para reivindicaciones o luchas personales.

Por su parte, Ashley Palacios muestra que el trabajo de los y las comunicadoras afrodescendientes en un entorno laboral, bien sea, mediático, corporativo o social implica asumir una estética blanqueada que refuerza que el cabello afro es un símbolo de desorganización y de poca credibilidad ante las audiencias.

En consecuencia, son espacios sociales donde no se encuentran muchas personas negras que porten el cabello afro como muestra de identidad cultural. Erving Goffman (1970), permite comprender que el medio social establece las categorías de personas y formas de interactuar, juzgar y relacionarse con el Otro según lo que transmite el *performance* corporal, para construir las primeras impresiones, de las cuales se desprende aceptación o rechazo.

Desde esta óptica, las narraciones evidencian una postura donde los medios de comunicación han participado en la invisibilización de los referentes afro y marcan, indiscriminadamente, el prototipo del cabello liso. Además, se muestra que en la cotidianidad se refuerza la falta de oportunidades para las comunidades negras, al encasillar a las personas afro en roles específicos en la economía, desvalorizando su trabajo y habilidades por el color de su piel o el tipo de cabello que tienen.

En razón a lo anterior, es indispensable contemplar la decolonialización y las acciones de resistencia como alternativa para crear nuevos discursos sobre la identidad afro y las estéticas como acto de fortaleza ante la construcción tradicional y colonizada de la cultura y de la belleza negra. Tarea de reconocimiento y reivindicación, que no ha sido ni será fácil, pues como afirman Santiago Castro & Ramón Grosfoguel (2007) es «un proceso de resignificación a largo plazo» (p.17). Se trata de tomar una posición que permea la acción individual y grupal dando paso a un pensamiento que se construye de acuerdo con las narrativas y a las vivencias de los sujetos sociales.

Evidencian lo anterior Marian Valoyes y Cristian Córdoba cuando narran luchas personales que son a la vez colectivas, a través de dinámicas políticas y culturales, enmarcadas en el activismo. Para Marian Valoyes, su emprendimiento ha sido aliado en el objetivo de compartir mensajes alusivos a la identidad étnica afro por medio de estampados en camisetas. Para ella se trata de poner a transitar en las calles sus relatos y generar inquietud en la gente sobre cómo se ven las personas negras en la ciudad de Medellín. De manera análoga, Cristian Córdoba, desde la música, hace homenaje a los referentes culturales negros que representan la estética afro en la ciudad y en el país. Ambas son acciones que buscan tomarse los espacios, lo público y hacer visible y audibles aquellas voces, experiencias e historias que se han mantenido invisibles por mucho tiempo, para dar a entender a la gente que otros mundos son posibles (Piedrahita, Diaz y Vommaro, 2013).

Por su parte, el cabello afro marca subjetivaciones políticas que constituyen resistencias frente a las estéticas hegemónicas impulsadas y naturalizadas por los medios de comunicación, que terminan invisibilizando lo negro y perpetuando el racismo estructural y sistémico. Las narraciones colectivas per-forman nuevos cuerpos que comparten una lucha continua desde el yo y desde el Otro. Desde lo estético, el cabello muestra lo que el sujeto defiende. Por ejemplo, Cristian Córdoba considera que llevar el cabello afro es un tema reivindicatorio y es tener presente las historias de los antepasados. Para Ashley Palacios y Cindy Pérez su pensamiento se manifiesta así:

El cabello afro o ulótrico, como también se le llama, es más que moda o incluso estética. Para mí y para muchas mujeres y hombres es un acto político de resistencia ante las imposiciones de la sociedad mayoritaria que siempre fueron los mal llamados blancos. Es decirle al mundo -así soy y me siento bien-. Una expresión de lo que se está defendiendo porque cuando el cabello se deja en su estado natural este se destaca, se levanta e irrumpe con lo que las personas están acostumbradas a ver (Ashley Palacios, investigadora).

Finalmente, «alisarse» el cabello es una forma de blanqueamiento y dejárselo de alisar te permite descubrir tu identidad y conocimientos de la lucha negra. Sí, hay un significado político en dejarse el cabello natural y hay que hablar de eso en todos los espacios que sean necesarios. Pero me gustaría que no tuviera que ser así porque las personas deberían tener la libertad de ser y no tener que luchar todo el tiempo por tener esa libertad de ser. Debería nacer con nosotros y con nosotras, no tendríamos que luchar en vida para tenerla (Cindy Pérez, comunicación personal, 1 de mayo, 2020).

Otras narraciones cuentan experiencias donde la decisión de volver al cabello natural no fue tomada como un acto político de manera consciente, pero la política de la transformación está ahí. Lo ilustran los relatos de Milena Murillo, Yefersson Henao y Juan Pablo González, quienes consideran que su determinación por dejarse el cabello afro no fue por una motivación cultural ni parte del reconocimiento de su cuerpo negro. Al contrario, era una manera de experimentar con sus estéticas. Más no se trata de una decisión aislada de relaciones grupales e intervenciones de la sociedad, ya que los actos personales son políticos.

En este punto se refuerza el pensamiento foucaultiano (1970 citado por Parrondo, A, 2009) que expresa que la política no está separada de la realidad social, sino que es un efecto del discurso del Otro, donde lo personal se ha convertido en objeto del poder. En otras palabras, las negociaciones, las luchas y los intercambios que hace el individuo son interdependientes en un contexto social en

el que hay poder y por ende resistencia a ese poder que se manifiesta en actos conscientes e inconscientes como la expresión del pelo afro, la inmersión de este en el espacio social y la aceptación pública de él.

Los cuerpos se transforman y se crean nuevos discursos que van en contravía de las estéticas dominantes. Los sujetos en una edad adulta y con pensamientos más sólidos y estructurados, hacen parte de procesos de socialización que abren la mirada a otras realidades, estéticas y referentes que los vinculan con sus orígenes y con su cultura. En particular, para Marian Valoyes los interrogantes sobre su realidad social y, por ende, cultural la llevaron a crear narrativas que fortalecieron su identidad, le dieron solidez discursiva y empoderamiento como intérprete de su historia. Asimismo, la posición política en Cindy Pérez le permitió cuestionar la belleza hegemónica y a partir de eso apreciar lo bello en hombres y mujeres negras. Entender que no tenía que ver con los ojos de la estructura occidental sino con los de sus propias búsquedas para así sentirse bella. En esta ocasión, la posición de la investigadora evidencia que el odio que en algún momento tuvo hacia su color de piel, sus rasgos fenotípicos y su contexto, se debió a su deseo de encajar en una sociedad blanco-mestiza. Pero, ver transitar mujeres negras reales y apropiadas de sus cuerpos fue la oportunidad para escribir una nueva opción a futuro desde el posicionamiento en su realidad.

En estas expresiones de subjetivación se reconoce el argumento de Zemelman (1996, citado por Piedrahita, *et al.*, 2013) quien manifiesta que se da una subjetividad instituyente, entendida como un proceso de resistencia desde la creación de nuevas relaciones y órdenes sociales como alternativa al orden social injusto. Una disposición que se manifestó en los relatos de Marian Valoyes, Cristian Córdoba y Cindy Pérez al adherirse a colectivos o corporaciones que buscan la reivindicación de las comunidades negras residentes en la ciudad de Medellín. Igualmente, se evidencia que la subjetividad toca lo personal, lo social, lo político y lo cultural. Es un despliegue que aporta los materiales desde donde los individuos y colectivos definen su identidad, sus sentidos de pertenencia sociales, sus modos de ser, aprehender y de transformación social (Torres, 2007).

Conclusiones

El objetivo de esta investigación fue analizar en personas afrocolombianas el proceso de transición hacia el cabello afro en tanto comunicación de subjetividades reivindicativas de lo negro. En todo

el proceso el pelo afro se ve como una estrategia discursiva para reivindicar los cuerpos, las posturas políticas, estéticas y la identidad de las comunidades negras. Es considerado un elemento de signos y símbolos compartidos para hombres y mujeres; portador de trayectorias, vivencias y un comunicador de rasgos, tránsitos y situaciones. De igual forma, lucir el cabello afro comunica plenitud y liberación de las ataduras coloniales como práctica de resistencia para las poblaciones afrodescendientes.

Igualmente, la transición para devolverlo a su estado natural significó para los participantes reformar el nexo con el cuerpo, resignificar el cabello y reconstruir su identidad social. Se comprendió que hablar del pelo afro es entender que su aceptación en la sociedad está en proceso pues la estigmatización y estereotipos alrededor de este rasgo todavía son visibles. Asimismo, se corroboró que el proceso de transición, especialmente en los hombres, posibilita una postura frente a su belleza y a la relación que establecen con su cuerpo. Pues, esta conexión ha sido más investigada en el caso de las mujeres y deja a un lado la expresión de la masculinidad negra a través del cabello.

De igual modo, las instituciones sociales como la familia, los centros educativos y los medios de comunicación, entre otros, crean y reproducen referentes que determinan el autoconcepto, la autoestima, la imagen de sí mismos y el modo en que los individuos se muestran en público. Fue perceptible cómo la vida en grupo y la conformación de colectivos supone transformaciones en el autoreconocimiento étnico, sus corporalidades, cambios en el discurso y la manifestación de una conciencia grupal. El cabello afro es un componente importante para la vida de los sujetos negros pues las experiencias que marcan a este rasgo sacan a luz modos cómo los sujetos quieren verse y cómo quieren ser vistos y percibidos.

Las emociones fueron parte clave de la investigación. Para los sujetos el pelo siente, se expresa y decide, es decir, hace parte de una política y de un orden que va más allá del mero rasgo físico. Se crea una conexión íntima con el cabello, que ha sido históricamente marcado con aspectos negativos, por lo que puede ser liberador llevarlo suelto de sujeciones, es decir, natural. A la par, salieron a la luz momentos dolorosos en los procesos de peinados en la niñez, el «aliser» o el hecho de cortarse el cabello como acto obligado.

Las narraciones de cada uno de los participantes y de la investigadora sugiere que el cabello tiene un peso en la apariencia general y en la forma en que el cuerpo se comunica con su entorno, en tanto es expresión política de una situación en el mundo. Lo que le sucede al cabello incide en los sujetos, y en lo que estos padecen, pero también muestra agentes de experiencias que posibilitan el tránsito hacia el reconocimiento de lo propio a través del cabello. Las estéticas afro generan nuevas narrativas y nuevas subjetividades que reivindican el poder de la belleza negra.

Referencias

- Álvarez-Gayou, J. (2003). *Cómo hacer investigación cualitativa. Fundamentos y Metodología*. México: Paidós Educador.
- Biglia, B. & Bonet-Martí, J. (2009). La construcción de narrativas como método de investigación psicosocial. Prácticas de escritura compartida. *Forum: Qualitative Social Research*, 10 (1). Recuperado de: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1225/2666>
- Campos, I., Biot, M., Armenia, A., Centellas, S. & Antelo, F. (2011). *Investigación biográfico - narrativa*. (Tesis de maestría). Universidad Autónoma de Madrid, España.
- Carabantú (s.f.) ¿*Qué es Carabantú?* Recuperado de: <http://www.carabantu.org/quienes-somos/>
- Carabaña, J y Lamo de Espinosa, E. (1978). La teoría social del interaccionismo simbólico: análisis y valoración crítica. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (1), 159-204. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=666889>
- Castro, S y Grosfoguel, R. (Comp.). (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos (IESCO-UC), Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar.
- Colectivo de Mujeres Wiwas. [WiwasCol]. (s.f.). *Información*. [Publicación de Facebook]. Recuperado de: <https://www.facebook.com/WiwasCol/>
- Cruz, M.A., Reyes, M.J. & Cornejo, M. (2012). Conocimiento situado y el problema de la subjetividad del investigador/a. *Cinta Moebio*. (45), 253-274. Chile. Recuperado de: <https://scielo.conicyt.cl/pdf/cmoebio/n45/art05.pdf>
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística [DANE]. (2005). *Censo oficial. Perfiles Departamentos y Municipios*. Recuperado de

<https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-perfiles-departamentos-y-municipios-NARP-2005.pdf>

- Domínguez, M. (2014). Comunidades negras rurales de Antioquia: discursos de ancestralidad, titulación colectiva y procesos de “aprendizaje” del Estado. *Estudios Políticos* (46), Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia. Recuperado de: <https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudiospoliticos/article/view/19314/20779178>
- Dussel, E. (2018). Siete hipótesis para una estética de la liberación. *Revista Praxis* (77) 1-37. DOI: 10.15359/77.1
- Foucault, M. (1970). *El orden del discurso*. Buenos Aires, Argentina: Tusquets Editores, S A
- Gallo, N., Meneses, Y & Minotta, C. (2014). Percepciones de las personas de ascendencia africana en torno a la escuela, la universidad y la educación en Medellín-Colombia. *Cuadernos Interculturales*, 1(22). Viña del Mar, Chile: Universidad de Playa Ancha.
- García, S., Meza, C., Molina, G., & Tapias, A. (2017). *El cabello afro en Cartagena. ¿Elemento de rechazo? Documental sonoro mi pelo rucho*. (Trabajo de grado) Universidad de Cartagena, Cartagena, Colombia. Recuperado de <http://repositorio.unicartagena.edu.co:8080/jspui/handle/11227/5210>
- García, Y. (2018). *Entre la construcción de identidad y el reconocimiento: encuentros*. (Tesis de pregrado). Universidad de la República, Montevideo. Recuperado de: https://sifp.psico.edu.uy/sites/default/files/Trabajos%20finales/%20Archivos/tfg_9.pdf
- Goffman, E. (1970). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gómez, D. (2016). La lucha por el pelo afro. *Revista Vice*, 3(2). Recuperado de https://www.vice.com/es_co/article/wd3vww/la-lucha-por-el-pelo-afro.
- González, C, Aristizabal, I., López, C, Montoya, G., Urrego, A. & Muñoz, N. (2011) El ideal estético en jóvenes de Medellín: percepciones desde algunas prácticas de estética corporal. *Revista Educación física y deporte*. Vol. 30-2 p. 597-604. Recuperado de: http://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/6313/1/GonzalezPosadaCarlosMauricio_2011_IdealEsteticoJovenesMmedellin.pdf
- González, M. (1999). Algo sobre la autoestima. qué es y cómo se expresa. *Revista de Pedagogía* (11), 217-232. España: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Hall, S. (2010). Identidad y Representación. Restrepo, E., Walsh, C. y Vich, V. ed.(s). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán, Colombia: Envió Editores. Lima Perú: Instituto de Estudios peruanos. Bogotá, Colombia: Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.

- Hernández, E., Tengonoff, D & Held, J. (2016). *Ser negro no es solo un color piel. Identidades y saberes ancestrales de las negritudes en Bogotá.* (Trabajo de grado). Universidad Pontificia Javeriana, Bogotá, Colombia.
- Martínez, A. (2004). *La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas.* España: Universidad de la Coruña.
- Múnera, A. (15 de mayo de 2016). Peinados afro: raíces de libertad y resistencia. *El Tiempo.* Recuperado de: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16593543>
- Ortiz, V. (2013). *Percepciones y prácticas corporales estéticas de un grupo de jóvenes universitarias Afrodescendientes de Cali.* (Trabajo de grado). Universidad del Pacífico, Buenaventura, Colombia.
- Parrondo, E. (2009). Lo personal es político. *Trama y Fondo.* (27) 105-110-. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3324087>
- Piedrahita, C., Díaz, A. & Vommaro, P. (comp.). (2013). *Acercamientos metodológicos a la subjetivación política: debates latinoamericanos.* Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas
- Romaña, B. (2017). *Re-construyendo las identidades afrocolombianas desde adentro, una posibilidad de vivirlas y no de sufrirlas.* (Tesis de maestría). Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Recuperado de: http://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/9860/1/EB0352_betsymayelisromana.pdf
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder.* Buenos Aires: CLACSO
- Quintero, J. (2015). *Desde la raíz hasta las puntas. Sobre la forma en el peinado afronortecaucano de Villa Rica.* (Trabajo de grado) Universidad del Valle, Cali, Colombia. Recuperado de: <http://bibliotecadigital.univalle.edu.co/bitstream/10893/8952/1/CB-0530123.pdf>
- Restrepo, E. & Rojas, A. (2004). Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las colombianas negras. *En Restrepo, E & Rojas, A (Ed.), Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia.* (pp. 271-299). Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- Rizo, M. & Romeu, V. (2006). Hacia una propuesta teórica para el análisis de las fronteras simbólicas en situaciones de comunicación intercultural. *Estudios sobre las culturas contemporáneas.* (24), 35-54. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2748126>

- Rizo, M. (2014). De lo interpersonal a lo intersubjetivo. Algunas claves teóricas y conceptuales para definir la comunicación intersubjetiva. *Quórum Académico*, 11(2), 209-307. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5304960>
- Rodrigo, M. & Estrada, A. (2008). *La perspectiva interpretativa de las teorías de la comunicación*. [Entrada de blog]. Recuperado de http://cv.uoc.edu/annotation/f655cf5885db9a092fe911a4f3d5f495/645490/PID_00143705/PID_00143705.html
- Torres, A. (2007). Identidad y política de la acción colectiva. Organizaciones populares y luchas urbanas en Bogotá, 1980-2000. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 4(2). Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4657552.pdf>
- Urrutia, J. (2017). *Historia del Alisado Afro: una técnica con más de 100 años*. Afroup. [Entrada de blog]. Recuperado de <https://afroup.com/page/historia-del-alisado-afro-una-tecnica-con-mas-de-100-anos>
- Valencia, L. (2019). *Negro y Afro. La invención de dos formas discursivas*. Colombia: Universidad Icesi.
- Valero, S. (2016). El Uno, el Mismo, el Otro: tensiones literarias del ser negro. *Revista de estudios latinoamericanos*, (62), 55-78. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-85742016000100055&lng=es&tlng=es.
- Velasco, H. (2010). *Cuerpo y espacio. Símbolos y metáforas, representación y expresividad de las culturas*. Madrid: Ramón Areces.
- Villarreal, K. (2017). *Trenzando la identidad: cabello y mujeres negras*. (Tesis de maestría) Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia. Recuperado de: <http://bdigital.unal.edu.co/63310/1/Trenzando%20la%20identidad.%20Cabello%20y%20mujeres%20negras.pdf>
- Zemelman, H. (2010). *Sujeto y subjetividad: la problemática de las alternativas como construcción posible*. Ipecal, México, DF: Polis.