



**Entre cabellos, pieles y rutinas: construcción de identidades en mujeres afrovalduparenses
a través de sus experiencias y prácticas estéticas**

Daniela Sofia Morales Campo

Trabajo de grado presentado para optar al título de Antropóloga

Asesora

Luz Dary Muñoz Ortiz, Magíster (MSc) en Antropología

Universidad de Antioquia
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Antropología
Medellín, Antioquia, Colombia
2024

Cita

(Morales Campo, 2024)

Referencia

Estilo APA 7 (2020)

Morales Campo, D. (2024). *Entre cabellos, pieles y rutinas: la construcción de identidades en mujeres afrovalduparenses a través de sus experiencias y prácticas estéticas*. [Trabajo de grado profesional]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.



CRAI María Teresa Uribe (Facultad de Ciencias Sociales y Humanas)

Repositorio Institucional: <http://bibliotecadigital.udea.edu.co>

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

Agradecimientos

Al concluir esta etapa tan importante de mi vida académica, quisiera expresar mi más profundo agradecimiento a todas las personas que hicieron posible este logro.

En primer lugar, a las mujeres que generosamente compartieron sus experiencias y conocimientos. Sus voces dieron vida a esta investigación; gracias por abrirme no solo sus puertas, sino también sus corazones.

A la profesora Luz Dary, quiero expresarle mi más sincero agradecimiento por su invaluable guía y apoyo durante el desarrollo de mi tesis. Su experiencia, consejos y dedicación fueron fundamentales para llevar este proyecto a término. Aprecio enormemente el tiempo que dedicó a revisar mi trabajo, sus comentarios y su constante motivación.

A mi familia por su amor, comprensión y apoyo inquebrantable durante todo mi recorrido académico. Su confianza en mí ha sido mi mayor motivación. Dairys y Teo, sus sacrificios, consejos y el ejemplo de su perseverancia han sido fundamentales en mi camino. Su amor y paciencia me han brindado la seguridad y el coraje necesarios para enfrentar cualquier desafío. Gracias por creer en mí incluso cuando yo misma dudaba. Gracias por ser mi ancla y mi impulso, por enseñarme el valor de la perseverancia y por ser mi red de apoyo. No hay palabras suficientes para expresar mi gratitud por todo lo que han hecho por mí.

A la familia que la vida nos permite elegir, María Camila, gracias por celebrar conmigo incluso el más pequeño logro. Tu alegría por mis éxitos hace que cada momento sea especial. Gracias por todas las conversaciones interminables, por esos abrazos reconfortantes que siempre llegan en el momento justo y por ser la primera persona que imaginó que un día sería antropóloga, esa fe inagotable que tienes en mi potencial fue el impulso que necesitaba para iniciar este sueño y seguir adelante con determinación y confianza.

A las amigas que me regaló la UdeA, Pao y Estefa, gracias por creer en mí y permitirme creer en ustedes. Gracias de todo corazón por los momentos compartidos, el apoyo mutuo y por hacer de esta experiencia universitaria algo inolvidable. Desde el primer día, su amistad ha sido un pilar fundamental en mi formación tanto académica como personal y no puedo imaginar este viaje sin ustedes a mi lado.

A todos ustedes, mi eterno agradecimiento. Este logro es también suyo.

Tabla de contenido

Resumen	7
Abstract	8
Introducción	9
1. Planteamiento del problema	12
1.1. Objetivos	15
1.1.1. Objetivo general.....	15
1.1.2. Objetivos específicos	15
2. La mujer negra en la historia de Colombia y en el Caribe Colombiano	16
2.1. Valledupar: donde la cultura vallenata se funde con la calidez del desierto.....	23
2.2. Metodología	26
3. Marco Teórico	30
3.1. Identidad.....	30
3.2. Del margen al centro: el afrofeminismo y la visibilización de las mujeres negras en los estudios de género	34
3.3. Cánones de belleza en cuerpos racializados.....	37
3.4. El cuerpo como texto sociocultural	39
3.4.1. El cabello y la feminidad	43
4. La construcción de la identidad afro: experiencias y vivencias de las mujeres afrovalduparenses.....	46
4.1. Reconocer y nombrar la negritud: "morena", "negra" o "afrocolombiana"	46
4.2. La negritud en Valledupar y otras ciudades: matices y particularidades	53
5. El cabello como hilo conductor de representación, autoestima y resistencia	59
5.1. Autonomía: primera experiencia con la modificación capilar	60
5.1.2. Cuscú, 1,2,3 o rizado.....	65
5.2. El cabello como centro de afectos.....	69

5.3. Rutinas, costo y el mercado de la belleza.....	73
5.4. ¿por qué ocultar algo que es mío? La transición capilar	82
6. Por el equipaje se conoce al pasajero: la belleza y la importancia del buen vestir	88
7. Conclusiones	95
Referencias	98

Lista de figuras

Figura 1 Mapa territorial del Departamento del Cesar.....	23
Figura 2 Pilonera mayor, Festival de la Leyenda Vallenata	24
Figura 3 Río Guatapurí.....	25
Figura 4 Plaza Alfonso López.....	26
Figura 5 Sistema de clasificación de textura capilar de Andre Walker	66
Figura 6 Productos de rutina capilar en cabellos rizados	76
Figura 7 Proceso desde el gran corte hasta el surgimiento del afro	84

Resumen

Este trabajo explora los procesos de construcción identitaria en mujeres autorreconocidas como negras o afrodescendientes en Valledupar, Colombia, a través del análisis de sus experiencias vividas y prácticas estéticas cotidianas. Utilizando un enfoque cualitativo, esta investigación examina cómo estas mujeres reafirman, desafían y negocian los significados culturales en torno a la negritud y la feminidad, empleando sus cuerpos y elecciones estéticas como espacios de agencia y resistencia. El estudio se basó en entrevistas semiestructuradas realizadas a ocho mujeres entre 18 y 70 años, en donde se priorizó la inclusión de mujeres que no se autoidentificaran como lideresas o miembros de organizaciones afro para capturar perspectivas auténticas de sus experiencias cotidianas. Por otro lado, el marco conceptual integra aportes de la antropología, estudios culturales, feminismo negro y estudios de la corporalidad, analizando los procesos de negociación identitaria desde una perspectiva interseccional y situada. Por ende, esta investigación busca visibilizar las formas de relación, representación y resignificación que las entrevistadas despliegan frente a los cánones hegemónicos de belleza y feminidad, buscando así, contribuir a la comprensión de las experiencias vividas por mujeres negras y sus formas de agenciamiento identitario, valorando sus saberes y aportes a la construcción de identidades diversas y plurales desde sus contextos socioculturales específicos en Valledupar.

Palabras clave: Identidad, cuerpo, cabello, interseccionalidad, belleza.

Abstract

This project explores the processes of identity construction in women who are self-recognized as black or Afro-descendant in Valledupar, Colombia, through the analysis of their lived experiences and everyday aesthetic practices. Using a qualitative, ethnographic approach, the research examines how these women reaffirm, challenge, and negotiate cultural meanings around blackness and femininity, using their bodies and aesthetic choices as spaces of agency and resistance. The study was based on semi-structured interviews with eight women between the ages of 18 and 70, prioritizing the inclusion of women who did not self-identify as leaders or members of Afro organizations to capture authentic perspectives of their everyday experiences. On the other hand, the conceptual framework integrates contributions from anthropology, cultural studies, black feminism, and body studies, analyzing the processes of identity negotiation from an intersectional and situated perspective. Therefore, this research seeks to make visible the forms of relationship, representation, and resignification that the interviewees deploy against the hegemonic canons of beauty and femininity, thus seeking to contribute to the understanding of the experiences lived by black women and their forms of identity agency, valuing their knowledge and contributions to the construction of diverse and plural identities from their specific socio-cultural contexts in Valledupar.

Keywords: Identity, body, hair, intersectionality, beauty.

Introducción

La belleza femenina y lo que gira alrededor de ella ha sido un tema ampliamente debatido y cargado de significados culturales, sociales y personales, donde los estándares de belleza, centrados en el cuerpo y el cabello de las mujeres han sido moldeados por las sociedades y han ejercido gran influencia en la forma en que las mujeres se perciben a sí mismas y por los demás, por lo que, más allá de una mirada superficial, el cabello y el cuerpo se erigen como sitios de resistencia y agencia para las mujeres afrodescendientes. A través de prácticas estéticas particulares, expresiones artísticas e incluso movimientos sociopolíticos, estas mujeres reivindican su belleza, desafiando los ideales estéticos impuestos y celebrando su herencia cultural y racial. El cabello y el cuerpo de la mujer negra son testigos silenciosos de una compleja y multifacética historia, en la que se entrelazan significados culturales, luchas políticas y resistencias intrínsecas, donde deja de ser solo simples atributos físicos y se convierten en elementos que constituyen símbolos de identidad, belleza y agencia en sus experiencias.

En este sentido, el análisis del cuerpo femenino afro implica desentrañar tramas de poder, etnicidad, clase social y género que lo han construido social e históricamente. Comprender sus distintos significados, sus cargas simbólicas y sus potencialidades como espacio de subjetivación política y cultural resulta fundamental para visibilizar las realidades y experiencias encarnadas de ellas. El uso de elementos corporales y cosméticos propios de los grupos afrodiaspóricos como los peinados protectores, las trenzas decorativas, las telas estampadas, el maquillaje con tonos específicos, entre otros, pueden llegar a ser elementos que reafirman sus vínculos con las tradiciones y saberes. Estos elementos se convierten en códigos de identidad compartida y resistencia frente a la homogeneización cultural. Por otro lado, el cabello afro para las mujeres negras también se ha convertido en un marcador identitario y un campo de experimentación estética. Desde los tradicionales peinados trenzados hasta los modernos crespos libres y al natural, el cabello se funda como un lienzo para plasmar su herencia, belleza y orgullo racial.

Por lo anterior, las prácticas de belleza de la mujer afro no solo se limitan al plano de lo estético, sino que se constituyen como prácticas identitarias que reivindican su agencia corporal y su lugar en el mundo que desde una perspectiva afrocéntrica se convierten en actos de resistencia

y empoderamiento que pueden llegar a desafiar las narrativas hegemónicas sobre la belleza y la raza¹.

Por lo tanto, esta tesis se sumerge en el tejido cultural del cabello y el cuerpo en las mujeres afrodescendientes nacidas y socializadas en la ciudad de Valledupar, a través de sus experiencias y practicas estéticas, se exploró como estos elementos se entrelazan con la identidad individual y colectiva, así como con las luchas sociales y personales que han marcado sus vidas. En un viaje que abarca desde la época colonial hasta la contemporaneidad, se analizó los significados simbólicos, las prácticas estéticas y las formas de resistencia que han definido la relación entre el cabello, el cuerpo y la identidad de ellas, donde el cabello y el cuerpo más que manifestaciones físicas; son espejos de identidad, agentes de resistencia y narradores de historias culturales profundamente arraigadas.

Para desarrollar lo anterior, la estructura de esta investigación se divide en tres partes, en la primera parte, se aborda el problema de investigación que motivó este estudio, explorando el legado histórico y cultural de la mujer negra en Colombia y en la región Caribe y se describe el lugar donde se realizó la investigación, la ciudad de Valledupar explorando las dinámicas sociales, económicas y culturales, así como su relevancia para la comprensión de la experiencia de las mujeres afrodescendientes en la región; por último, en este apartado se describe la metodología utilizada en la investigación, los enfoques y métodos empleados, así como los procedimientos de recolección y análisis de datos.

La segunda parte consiste en la presentación del marco conceptual de esta investigación que sirvió de base para el análisis del estudio. Aquí, se exploran conceptos clave relacionados con la identidad, la cultura, el género y la raza donde se discute la construcción de la identidad de las mujeres negras, incluyendo aspectos de interseccionalidad desde género y raza, con el fin de comprender las experiencias de las mujeres afrodescendientes en Valledupar. Se examinan los estándares de belleza predominantes y cómo influyen en la autoimagen y la identidad de las mujeres, así como también se explora el papel del cuerpo y el cabello como sitios de significado cultural y resistencia para las mujeres entrevistadas en este trabajo de investigación.

La tercera parte de esta investigación consiste en la presentación y análisis de los resultados obtenidos en las entrevistas realizadas. Se analiza las diferentes formas en que las mujeres

¹ El termino de "raza" se entiende en este trabajo como un constructo social y cultural que configura la forma en que un grupo humano en particular percibe e interpreta la realidad. No es un concepto biológico objetivo, sino una categorización creada por sistemas culturales y sociales específicos (Smedley,1993).

afrodescendientes se identifican y viven su negritud en el contexto valduparense, también se examina cómo el cabello se convierte en un medio de expresión, relación y representación para ellas y se discute la importancia del aspecto físico y el vestuario para las mujeres que participaron en las entrevistas.

1. Planteamiento del problema

Desde la infancia, el ser humano se ve envuelto en imágenes y mensajes que dictan cómo hay que verse para ser considerados bellos y dignos. Rostros perfectos, cuerpos esbeltos y rasgos específicos se presentan como los ideales estéticos a alcanzar, en donde se suele oír que ciertos rasgos físicos son más deseables que otros. Las niñas suelen ser elogiadas por ser delgadas y delicadas, mientras que a los niños se les inculca que deben ser altos y musculosos para ser verdaderamente atractivos y con el pasar de los años estos estándares de belleza se vuelven más opresivos y omnipresentes. Las industrias de la moda, el entretenimiento y la publicidad presentan constantemente imágenes retocadas y expectativas inalcanzables, vendiendo así la idea de que lo realmente importante es el aspecto físico, pero ¿a qué costo? Aquellos que no cumplen con los estándares de belleza dominantes se enfrentan a la discriminación, el rechazo y el estigma.

Las niñas afrodescendientes no son ajenas a este fenómeno y generalmente se enfrentan a un dilema profundo: sus rasgos son devaluados por una sociedad que idolatra los cánones de belleza eurocéntricos. Sus rizos “rebeldes”, sus tonos de piel y sus facciones son vistos como “imperfecciones” que deben ser corregidas para encajar en los estrechos estándares de belleza impuestos. A medida que crecen, estas niñas escuchan constantemente que sus cabellos “desobedientes” deben ser domados con químicos abrasivos, que sus narices anchas y labios gruesos son poco atractivos, y que sus caderas se vean voluptuosas, pero no desproporcionadas para no ser asociadas a una falta de cuidado personal. Estos mensajes dañinos corrompen su autoestima y las obligan a avergonzarse de sus raíces africanas, empujándolas a adoptar prácticas de belleza nocivas en un intento desesperado por “mejorar” su apariencia física.

En países del África Occidental como Senegal, las mujeres lidian con un legado colonial de estándares de belleza y una idealización de rasgos eurocéntricos y de piel más clara. Puesto que, prevalecen técnicas como el desriz, que es un proceso común de alisado químico del cabello que puede causar la rotura de este y ocasionar daños en el cuero cabelludo. Las nociones de que el cabello negro no es deseable y debe cambiarse o cubrirse están muy extendidas tanto en la población afro como no afro. El blanqueamiento de la piel también es frecuente, como en gran parte de África Occidental, promovido por la publicidad de las marcas de productos especializados en la piel y las imágenes culturales que representan los tonos de piel más claros como más hermosos (Akinwotu, 2022).

En Colombia, específicamente en la Costa Caribe, las mujeres aún siguen experimentando la imposición de los patrones de belleza hegemónicos. Se podría afirmar que estos ideales son una de las manifestaciones de una dictadura estética y hasta política que puede reflejarse a través de los cuerpos racializados. El “ser negra” en la Costa Atlántica se ha gestado entre la negación de su identidad y la deslegitimación histórica de su propio cuerpo donde la decisión de una mujer negra, de no seguir con los ideales de belleza imperantes es visto como un acto de resistencia, ya que, la propia identidad no es negociable en el plano ni estético ni corporal. Por lo anterior, el reconocimiento de la identidad afrodescendiente se convierte en un acto de empoderamiento y resistencia contra la opresión histórica, la discriminación y la desvalorización de la cultura negra. Es una forma de reclamar la dignidad, la autoestima y el orgullo por los orígenes africanos, desafiando las narrativas dominantes y reivindicando el derecho a ser y expresarse de acuerdo con su propia identidad cultural (Beleño, 2022).

Incluso en los espacios supuestamente destinados a celebrar la belleza, como los concursos de belleza y las pasarelas, las mujeres afrodescendientes se enfrentan a un escrutinio implacable sobre su apariencia. Se les exige alisar su cabello naturalmente rizado, aclarar el tono de su piel y modificar sus rasgos étnicos distintivos, con el fin de ajustarse a los ideales eurocéntricos de perfección física. A pesar de que estos eventos deberían promover la diversidad y la aceptación de diferentes tipos de belleza, en muchos casos persiste la imposición de estándares que privilegian los rasgos caucásicos, obligando a las modelos y participantes de ascendencia africana a transformar su imagen para ser consideradas atractivas. Un caso que ejemplifica lo anterior es el de la actriz Indhira Serrano, nacida en Soledad, Departamento del Atlántico. En una entrevista para *El Tiempo* (2023), Serrano comentó que durante su infancia consideraba un defecto ser negra, tener el cabello crespo y los rasgos físicos propios de las personas afrodescendientes. De niña, nunca llevaba el cabello suelto, ya que pensaba que era un elemento que debía ocultar, pues le habían enseñado que su ascendencia africana, el color de su piel y su cabello eran defectos, y nadie le había dicho lo contrario.

Sin embargo, llegó un punto en el que Indhira decidió abrazar su cultura y sus raíces. A partir de ese momento, salió al mundo decidida a no permitir que otras personas dictaran cómo debía peinar y lucir su cabello. Dejó atrás la idea de que sus rasgos eran algo negativo y, por el contrario, los asumió con orgullo como parte integral de su identidad. Además, Serrano mencionó lo desafiante que es la industria del modelaje para las personas de tez oscura. En sus inicios, los

maquilladores se ofendían cuando se les asignaba una modelo negra, puesto que su tono de piel era diferente al que estaban acostumbrados a trabajar. Estas y otras experiencias llevaron a Serrano a reflexionar sobre la importancia de la autoaceptación.

Como resultado, en 2015 creó el proyecto "*Reconstruyendo Imaginarios*". A través de conversatorios y conferencias, este proyecto busca motivar a las participantes a compartir experiencias, reflexiones, cuestionamientos y creencias sobre diversos temas que impactan sus vidas, como el emprendimiento, la imagen personal, el ámbito profesional, la familia, el poder, entre otros. El objetivo es generar espacios de diálogo y empoderamiento, donde las mujeres, especialmente las afrodescendientes, puedan reafirmar su valía y abrazar su identidad sin complejos ni limitaciones impuestas por estereotipos y prejuicios.

Los estándares difundidos en los diversos contextos culturales alcanzan no sólo el nivel individual, sino también el social en lo que respecta a la convención de lo que puede ser considerado normal como bello y anormal como feo por el colectivo de personas blanco-mestizas, quienes se convierten en jueces de la belleza estética. Así, lo que escapa a una normalidad construida es a veces criticado y/o marginado y algunos rasgos característicos de diversos pueblos son comúnmente etiquetados como malos y feos. Mostradas de forma sutil o no, estas concepciones forman parte de la vida cotidiana de las personas desde una edad temprana, de modo que el otro (es decir, lo que se declara diferente) se aleja de uno mismo como referencia.

El tema concerniente a la estética en las mujeres afrocolombianas va más allá de un tema de belleza. Las experiencias y prácticas estéticas son un lente a través del cual se pueden desarrollar reflexiones sobre lo que ha significado ser una mujer negra en una sociedad que ha impuesto estándares de belleza que, en su mayoría, no tienen en cuenta la diversidad racial y étnica -en este caso, la estética afrocolombiana- como bella (Beleño, 2022).

En consecuencia, lo anterior lleva a formular la siguiente pregunta de investigación: ¿Cómo las prácticas y experiencias estéticas de las mujeres autorreconocidas como afrodescendientes en la ciudad de Valledupar (Colombia) influyen en la construcción de sus identidades étnico-raciales?

1.1. Objetivos

1.1.1. Objetivo general

Analizar cómo las prácticas y experiencias estéticas de las mujeres autorreconocidas como afrodescendientes de la ciudad de Valledupar influyen en la construcción de sus identidades étnico-raciales.

1.1.2. Objetivos específicos

- Identificar cómo definen su identidad las mujeres afrocolombianas de Valledupar con relación a su cabello y su corporalidad
- Examinar las percepciones y significados que las mujeres afrodescendientes atribuyen a sus prácticas estéticas en relación con su identidad étnico-racial.
- Analizar la influencia del contexto sociocultural de Valledupar en las prácticas estéticas y concepciones de belleza de las mujeres afrocolombianas en la construcción de su identidad.

2. La mujer negra en la historia de Colombia y en el Caribe Colombiano

"Nuestra historia no empezó con la esclavitud, nuestra historia fue interrumpida por la esclavitud"

Rayza de la Hoz (2019).

El querer conocer los sucesos que anteceden a la esclavitud y la diversidad de vivencias dentro de las comunidades afro, llevó a una búsqueda bibliográfica para explorar el papel de la mujer afro en la historia, el cual reveló la complejidad de la historia africana, marcada por una multiplicidad de culturas y tradiciones que moldearon el continente a lo largo de los siglos.

Dentro de este contexto, las mujeres desempeñaron roles fundamentales en sus sociedades, contribuyendo de manera crucial al entramado social, económico y cultural del continente africano. Su papel ha sido esencial en la preservación y transmisión de conocimientos, tradiciones y valores, así como en el sostenimiento de las estructuras comunitarias y familiares. En la África precolonial, se observaban diversas dinámicas en las relaciones de género, con un enfoque en la equidad. En muchas sociedades, la importancia del trabajo y la maternidad elevaba el estatus de las mujeres, siendo respetadas como madres biológicas y sociales, así como abuelas (Saidi, 2020). Con los primeros antepasados humanos originándose en África hace aproximadamente 200,000 años, la historia de las mujeres en el continente tiene profundas raíces.

Un ejemplo significativo es el grupo de habla bantú, que migró desde África Occidental hace aproximadamente 5,500 años, influyendo notablemente en la estructura social de muchas comunidades. A lo largo de la historia, existieron imperios organizados de forma matrilineal, como Nubia (región ubicada entre el sur de Egipto y el norte de Sudán), Egipto, y en el Sahel de África Occidental (Jordana, 2018; Saidi, 2020). Investigaciones que estudian los orígenes del ser humano sugieren que las mujeres desempeñaron papeles primordiales como madres y abuelas en la supervivencia de la especie a lo largo de la historia, donde se destaca la importancia de las estructuras familiares centradas en las abuelas, entre esos trabajos está el del grupo de antropólogos Hawkes et al. (2017) quienes postulan la hipótesis de la abuela, la cual sostiene que las unidades familiares compuestas por una abuela, sus hijas y sus hijos fueron cruciales para la supervivencia, ya que la abuela, al ya no quedar en estado de gestación, podía dedicarse a recolectar alimentos para sus hijas embarazadas o lactantes, así como también para los niños pequeños. Este modelo

social para estos autores contribuyó de manera significativa en la supervivencia de la descendencia y, por ende, en la evolución de la especie humana, para el desarrollo de esta hipótesis los investigadores se centraron en el grupo Hadza el cual es una comunidad de cazadores/recolectores que habitan en el centro del territorio tanzano y han mantenido prácticas ancestrales a pesar de la influencia de la agricultura y la colonización. Estos estudios sugieren que las comunidades Hadza podrían haber conservado aspectos importantes de las primeras estructuras sociales humanas.

Por otro lado, durante ese periodo precolonial, las mujeres desempeñaron roles prominentes y ejercieron autoridad en diversas sociedades a lo largo del río Nilo, en Etiopía, entre los bereberes del norte de África y los somalíes del Cuerno de África. Aunque estos registros se basan principalmente en tradiciones orales y escritas, también se respaldan con evidencia arqueológica (Saidi, 2020). Por ejemplo, el entierro de Tin Hinan, hallado en el macizo de Hoggar en Argelia, datado alrededor del año 300 d.C., sugiere un alto estatus y liderazgo femenino entre los bereberes tuareg, aunque no se tiene certeza de si Tin Hinan dio a luz físicamente, ella es considerada la "madre" del pueblo tuareg, destacando la práctica de la maternidad social en toda África. Otro caso, es el de la reina bereber Kahina quien en el siglo VII lideró a su pueblo contra los invasores musulmanes árabes, siendo considerada una heroína por varias comunidades del norte de África, su historia refleja la complejidad de su legado, siendo interpretada de diferentes maneras por judíos, musulmanes y colonialistas franceses (Chica & Amorós, 2019). En Angola, las tradiciones orales también recuerdan a mujeres gobernantes, como la reina Njinga, cuya autoridad se manifiesta en las leyendas populares y es recordada como una reina que se enfrentó a los colonizadores europeos con el fin de proteger a su pueblo de los males de la trata de esclavos en el Atlántico (Wieser, 2017). Estas narrativas evidencian un patrón donde las mujeres tenían la capacidad de gobernar, liderar ejércitos y disfrutar de un estatus igualitario en sus comunidades. Aunque predominaban los gobernantes masculinos, la presencia de mujeres en roles de liderazgo era notable y contrastaba con las sociedades centralizadas de otras partes del mundo en ese momento.

Sin embargo, el tráfico de esclavos desde África Occidental hacia las Américas entre los siglos XV y XIX marcó un punto de inflexión tanto para las sociedades africanas como para el mundo. Durante este período, Europa ejerció el dominio del comercio exterior de África, especialmente en la Costa Occidental, donde predominaba el lucrativo comercio de esclavos. El Paso Medio representó el viaje que llevó a innumerables africanos a la esclavitud en América, un trayecto marcado por condiciones inhumanas, enfermedades, hambre y maltrato, esta masiva

trata de seres humanos afectó a las sociedades de África Occidental que sufrieron un despoamiento sin precedentes, la destrucción de comunidades; la desintegración del tejido social y cultural y a su vez, sentó las bases económicas para el desarrollo de las colonias europeas en América alimentando la demanda de mano de obra en las plantaciones y minas a un costo humano incalculable (Saidi, 2020).

Como consecuencia, los africanos esclavizados que arribaron al continente fueron despojados de su cultura, creencias, mundo simbólico y pertenencias materiales como ropas, armas e instrumentos musicales. No obstante, a pesar de esta violenta aculturación, no perdieron por completo su invaluable riqueza cultural, ya que lograron preservar en su memoria colectiva las imágenes de sus dioses, las narrativas de sus ancestros, los ritmos de sus canciones y poesías. Este bagaje cultural, moldeado a lo largo de siglos, ha sido descrito por varios autores como "huellas de africanía" (de Friedemann & Espinosa, 1993; Arocha, 1999; Restrepo, 2019). Huellas que no han sido estáticas, sino que se fueron recreando e hibridando con otras influencias en un proceso dinámico de transculturación y sincretismo a lo largo de los siglos, convirtiéndose así en un testimonio de la capacidad de resistencia y adaptación cultural de los pueblos afrodiaspóricos que lograron preservar y recrear elementos fundamentales de su patrimonio cultural, como la espiritualidad, la tradición oral, la música y la danza, estos elementos se entrelazaron con las nuevas realidades encontradas en el continente americano, dando lugar a expresiones culturales únicas y sincretas.

La antropóloga Niara Sudarkasa en su obra *African and Afro-American Family Structure: A Comparison* (1980) resalta la importancia del legado africano en la estructura familiar extendida de la afrodiáspora en América. Esta estructura familiar, basada en la expansión de la familia existente en lugar de la creación de nuevas unidades nucleares, permitió a las personas negras adaptarse al Nuevo Mundo y mantener principios éticos, patrones de comportamiento y vínculos de parentesco. En este contexto, las mujeres desempeñaron un papel fundamental en la socialización de los hijos y en el sostén de la economía familiar.

En las primeras etapas del comercio esclavista, las personas que llegaron del continente africano eran explotadas hasta el día de su muerte, pero luego, al convertirse en figuras de alto valor económico, los dueños de plantaciones azucareras (principalmente en Estados Unidos y el Caribe) promovieron su reproducción. Como consecuencia, se impuso un sistema de matrilinealidad, donde los hijos heredaban la condición servil de sus madres. Esta matrilinealidad

no era más que otra forma de opresión y dominación sobre las mujeres negras esclavizadas que buscaba asegurar la perpetuación del sistema de esclavitud de generación en generación (Saidi, 2020).

Como respuesta, tanto las mujeres indígenas y negras esclavizadas desarrollaron formas de resistencia pacífica, como negarse a tener hijos. Esta práctica era especialmente notoria entre las esclavas recién llegadas de África, quienes al negar su capacidad reproductora perturbaban uno de los principales objetivos de sus amos, el cual era aumentar la fuerza laboral esclava (Cardona & Agudelo, 2019). Incluso cuando se implementaron incentivos para promover la natalidad, las mujeres continuaron recurriendo a prácticas abortivas como acto de rebeldía para evitar traer más hijos al mundo en situación de esclavitud. De esta forma, la negativa a la reproducción se convirtió en una estrategia de resistencia que no era violenta, pero sí desafiante, mediante la cual las mujeres esclavizadas lograban algún grado de control sobre sus cuerpos y su capacidad de dar vida (Cardona & Agudelo, 2019).

La región Caribe durante los siglos XVIII y XIX se caracterizó por ser un espacio rico en cuanto a la población y la geografía que no presentan las mismas características históricas que el Caribe de las Antillas y que el Caribe continental. El ser del caribe en el Nuevo Reino de Granada y la Gran Colombia implicaba una relación con el espacio diferente, allí, se construyeron características propias de la población y de la región que respondieron a las políticas jurídico-administrativas del momento y a la manera en que los sujetos se adaptaron a las condiciones de vida del período histórico.

En la segunda mitad del siglo XVIII la población era mayoritariamente una mezcla “de todos los colores”, es decir, casi el 70% estaba representado por zambos, pardos, mulatos, negros, también por blancos y los que pasaban por blancos quienes representaban entre el 10% y el 15% de la población, y los indígenas quienes junto con los eclesiásticos que no eran contados por raza sino por las labores que ejecutaban, componían el porcentaje restante, según el Censo de 1779 en Cartagena el 64.6% de la población era “libre de todos los colores”. La población indígena representaba el 17.3%, los blancos el 10.1%, los esclavos el 7.7%, y los eclesiásticos el 0.3%. En 1780 la población de “libres de todos los colores” aumentó a 65.1%, los indígenas representan el 17.5%, los blancos el 9.75%, los esclavos “de varios colores” el 7.31% y el 0.34% los eclesiásticos (Tovar, 1994).

Aunque Cartagena, Santa Marta y Riohacha eran los principales centros administrativos del poder colonial en la región, Valledupar y Mompox también desempeñaban un papel importante en el comercio legal y el contrabando. Sin embargo, su administración estaba subordinada a Cartagena. La mayor parte de la población se concentraba en pueblos y villas cercanos a los ríos principales y en algunas áreas costeras donde la distribución poblacional estaba estrechamente ligada a la estructura administrativa, ya que los asentamientos estaban organizados según grupos poblacionales específicos, lo que dificultaba la convivencia entre diferentes castas, a excepción eran los esclavos, que compartían el mismo espacio físico para servir a sus amos y los sacerdotes quienes residían en las parroquias.

Si bien, la población predominante en la región eran las personas "libres de todos los colores", el poder político y económico se encontraba en manos de la minoría blanca hasta la época de la independencia. Además de estos dos grandes grupos, también había presencia de indígenas, negros esclavizados y negros libres. En cuanto al papel de las mujeres, aquellas pertenecientes a los sectores medios y altos estaban subordinadas a la autoridad masculina y tenían la responsabilidad de preservar el honor y la reputación de sus familias. Por otro lado, las mujeres de los sectores populares se veían obligadas a trabajar, frecuentemente sufriendo maltrato y discriminación por parte de los hombres blancos. Dado que las mujeres conformaban la mayoría de la población, tanto la producción económica como la reproducción social dependían en gran medida de su trabajo (Cantillo, 2013).

La idea de raza fue un concepto fundamental que permitió establecer el modelo estético blanco como canon aceptable y deseable en la constitución de la jerarquía social. El color de piel generó diversas formas de clasificación de los individuos, tanto en las designaciones coloniales como en las actuales (Ortiz, 2009). Sin embargo, estas jerarquías fuertemente resguardadas fueron desafiadas por la preponderancia de mujeres negras y mulatas en las poblaciones, ya que, ellas contribuyeron de muchas formas a la economía, puesto que las mujeres afrodescendientes tenían que desarrollar estrategias o actividades para mantenerse, como el alquiler de habitaciones en sus hogares, servicios de hospedaje y preparación de comidas (Bermúdez, 1992; de Friedemann & Espinosa, 1993; Cantillo, 2013).

Bermúdez (1992) y Cantillo (2013) argumentan que durante este período las mujeres desempeñaron el papel de guardianas de la moral y la religiosidad debido a que las responsabilidades asignadas a los roles de esposa, madre o ama de casa limitaron su participación

al ámbito privado y doméstico. Por ende, el honor de la mujer estaba ligado al prestigio del hombre, el cual se veía reflejado en su relación conyugal, maternal o fraternal. No obstante, las mujeres afrodescendientes desafiaron esta noción al trabajar fuera del hogar para mantener a sus familias, exponiéndose así a la pérdida de su propia valía y, por lo tanto, de su honor, así como el de sus familias.

En el Caribe del Nuevo Reino de Granada, las mujeres de ascendencia africana eran menospreciadas por los hombres blancos y consideradas como una amenaza para las mujeres blancas. Si bien, la virginidad era altamente valorada para todas las mujeres en la sociedad colonial, la imagen de las mujeres afrodescendientes no se ajustaba al ideal de pureza. Frases comunes de la época, como "no hay tamarindo dulce ni mulata señorita", ilustran esta disparidad (Bermúdez, 1992) y reflejan los arraigados prejuicios raciales y de género en la sociedad colonial del Caribe del Nuevo Reino de Granada, revelando las actitudes discriminatorias y estereotipos negativos que enfrentaban las mujeres afrodescendientes y mulatas, puesto que, niega por completo la posibilidad de que una mujer mulata pudiera ser considerada una "señorita", un término que connotaba respetabilidad y estatus social reservado para las mujeres blancas. Al comparar a las mulatas con el "tamarindo dulce", se les despojaba de cualquier virtud o cualidad, subrayando su posición subordinada en la jerarquía social de la época y contrastando con el ideal de pureza y virginidad altamente valorado para todas las mujeres en la sociedad colonial.

La religión también jugó un rol crucial en la época colonial, ya que funcionó como un mecanismo de control sobre la población esclavizada. A través de la evangelización, se buscó adoctrinar a los esclavos en las normas y valores europeos, imponiendo la religión católica y marginando sus creencias ancestrales. Esta estrategia se implementó mediante la promoción de conceptos como el pecado y el castigo divino, con el objetivo de asegurar su sumisión y prevenir posibles actos de insurgencia. Además, la separación deliberada de familias facilitó el desarraigo de sus tradiciones e identidad cultural (Zapata, 2021). Sin embargo, las mujeres negras, en su rol socializador y como portadoras de sus propias tradiciones espirituales y cosmogonías, se convirtieron en las principales transmisoras de este legado a sus hijos y nietos. Estas prácticas ancestrales sirvieron como cimiento para el desarrollo de un sincretismo religioso único. Lejos de desaparecer, estas tradiciones se mantuvieron vivas de forma clandestina, adaptándose y fusionándose con elementos del catolicismo. Así, ellas no solo preservaron aspectos fundamentales de su herencia cultural, sino que también contribuyeron a la creación de nuevas formas de expresión

espiritual que reflejaban la complejidad de su experiencia en el contexto colonial. En Colombia y la Costa Caribe, ritos como el Lumbalú² y expresiones de la santería y el candomblé tienen una fuerte presencia de la mujer negra donde son reconocidas como "tejedoras" o "cantadoras" y son las encargadas de officiar los rituales, preparar los espacios sagrados y transmitir los conocimientos ancestrales (Parra et al., 2021).

Por otra parte, la fundación de los palenques en el siglo XVI marcó un hito en la historia de la resistencia de los esclavos de origen africano en América ya que estos asentamientos al estar ubicados en lugares remotos se convirtieron en refugios para los cimarrones (esclavos fugitivos). En los palenques, los cimarrones pudieron recuperar y preservar sus ritos, creencias, música y danzas, elementos culturales que les habían sido negados. Un aspecto destacable de esta resistencia fue el papel activo que desempeñaron las mujeres cimarronas, ya que, a través de diversas estrategias, como los peinados trenzados, ellas tejían rutas de escape, guardaban semillas de plantas medicinales con propiedades curativas y establecían comunicaciones ocultas entre los habitantes del palenque (Angulo, 2018). Los peinados, además de ser una expresión de rechazo al modelo impuesto por sus captores, se convirtieron en símbolos de astucia e ingenio, permitiéndoles llevar a cabo sus planes de resistencia de manera discreta y eficaz.

Teniendo en cuenta lo anterior, las mujeres afro han sido líderes en la lucha por la igualdad y la justicia social, desempeñando roles activos en movimientos como el Palenque de San Basilio y la lucha por los derechos civiles. En el siglo XX y XXI, ellas han seguido siendo agentes de cambio y transformación en la sociedad colombiana, liderando la defensa de los derechos humanos, la protección del medio ambiente y la promoción de la cultura afrocolombiana. En su transcurso histórico, la mujer negra no solo se ha desenvuelto en el género femenino y dentro de una clase social particular, sino también como parte de un grupo étnico, por lo que mirar su rol en la historia implica hacer visible tanto la presencia de hombres y mujeres de ascendencia africana, como su contribución a la construcción de la nación y la nacionalidad en el marco de lo afrodiaspórico, donde a lo largo del tiempo, ellas han enfrentado múltiples formas de discriminación y opresión, desde la esclavitud hasta la marginalización social en la sociedad contemporánea, pero también son símbolo de resistencia y lucha quienes día a día dejan un legado invaluable en la construcción de la nación.

² El Lumbalú es un ritual fúnebre proveniente de la tradición afrodescendiente Bantú. Este ritual nace en la comunidad de San Basilio de Palenque y se trata de una práctica espiritual que conmemora a los seres queridos que han fallecido, a través de cantos y danzas colectivas cargadas de melancolía y reverencia hacia sus ancestros.

2.1. Valledupar: donde la cultura vallenata se funde con la calidez del desierto

Conocida por sus frondosos árboles de mango, ceiba y totumo, la Ciudad de los Santos Reyes del Valle de Upar, también llamada Valledupar, es la capital del Departamento del Cesar. Situada en el nororiente de la Costa Caribe colombiana, está enclavada a orillas de la Sierra Nevada de Santa Marta y la Serranía del Perijá, en el valle del río Cesar y junto al río Guatapurí, cuyo nombre en lengua chimila significa "agua fría". Valledupar cuenta con 204 barrios, 15 asentamientos, 25 corregimientos y 102 veredas. Su área total abarca 4.192 km², con un perímetro urbano de 50.5 km² dividido en seis comunas.

Figura 1

Mapa territorial del Departamento del Cesar



Nota. Fuente <https://cesar.gov.co/d/es/nosotros/el-departamento/mapas> (Departamento del Cesar, s.f).

Valledupar se destaca como un importante centro de producción agrícola, ganadera y agroindustrial, cuya influencia se extiende desde el norte del Departamento del Cesar hasta el sur del Departamento de La Guajira. No obstante, es su papel como cuna del vallenato lo que ha catapultado a la ciudad a la escena nacional e internacional. El Festival Vallenato, emblema de esta rica tradición musical, inaugura cada año con el vibrante Desfile de Piloneras. Este evento de apertura rinde homenaje a una danza tradicional inspirada en el Pílon, un canto popular arraigado

en la tarea doméstica de moler maíz, conocida localmente como "pilada". El desfile no solo marca el comienzo de jornadas repletas de música, competencias de acordeón y exhibiciones culturales, sino que también simboliza la preservación y transmisión de las tradiciones a través de las generaciones.

Figura 2

Pilonera mayor, Festival de la Leyenda Vallenata



Nota. Fuente <https://goo.su/iP92zPt> (Fundación Festival de la Leyenda Vallenata, 2024)

Por otro lado, la Plaza Alfonso López es uno de los lugares más antiguos del centro histórico de la capital del Departamento del Cesar. Esta plaza se construyó con la ciudad en 1578 y a su alrededor se establecieron las primeras manzanas, a partir de las cuales la ciudad fue creciendo. La Plaza tiene un entorno de construcciones coloniales y en su marco se encuentra la Iglesia de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción, la cual estuvo inicialmente ubicada en el lugar donde actualmente se encuentra la sede del Concejo Municipal. La imagen de la Virgen María ocupa el centro del retablo principal de la actual edificación. La Iglesia ha sido tres veces restaurada, la última, bajo el patrocinio del Ministerio de Cultura que la ha declarado bien de interés cultural (Diócesis de Valledupar, 2019). Si bien, en la ciudad el protestantismo ha experimentado un crecimiento acelerado, la religión católica sigue siendo la religión predominante (El pilón, 2017), por lo que, la iglesia encierra un gran significado de fe y devoción para los valduparenses, debido a que en su interior se encuentra la Capilla del Santo Ecce Homo que en latín significa “He aquí el hombre” palabras que dijo Poncio Pilatos a los judíos cuando les mostró a Jesucristo después de la

flagelación. Este santo representa al Señor coronado de espinas, una caña como cetro y una clámide o capa de púrpura.

Figura 3
Río Guatapurí



Nota. Fotografía propia, octubre, 2018. Valledupar (Cesar).

El Santo Ecce Homo es el patrono de Valledupar; su imagen es una talla de madera ennegrecida por el efecto del tiempo, esta figura es venerada y posee una fama de ser muy milagrosa. En homenaje a él, se celebra todos los lunes santos una gran fiesta religiosa que atrae miles de peregrinos a Valledupar durante la Semana Santa; del origen de la imagen se sabe muy poco, pero a su vez encierra muchas historias al respecto que han perdurado a través de la tradición oral.

La plaza ha sido escenario de diferentes eventos de la vida social y cultural de la ciudad, como el Festival de la Leyenda Vallenata, el cual se celebra desde 1968, allí se encuentra la tarima Francisco el Hombre, construida en 1986. Al suroriente de la plaza se ubica el monumento a la Revolución en Marcha, del artista antioqueño Rodrigo Arenas Betancourt erigido en 1994 y hecho por solicitud de la entonces gobernadora del Cesar, Paulina Mejía de Castro Monsalvo (1911 – 2009) para conmemorar el legado político de Alfonso López Pumarejo, presidente de Colombia entre los años 1934 y 1938.

Figura 4
Plaza Alfonso López



Nota. Fuente. <https://n9.cl/iog5d> (Sonesta Valledupar, 2020).

Según datos estadísticos del Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) (2021), en el último censo la capital cesarense posee 532.956 habitantes, lo que la constituye como la onceava capital del país con mayor número de pobladores. Valledupar está integrada por 273.520 mujeres (51.3 %) y 259.436 hombres (48.7 %), donde el 88 % de la población vive en el casco urbano, mientras que un 12 % lo hace en su zona rural, lo que se conoce como centros poblados (corregimientos) y rural disperso. Según el Plan de Desarrollo Municipal “Valledupar en orden 2020-2023” (2021), el municipio alberga asentamientos de comunidades Afros, ubicados en las distintas zonas rurales de los corregimientos de Guacoche, Guacocho, Badillo, El Perro, Los Venados, Guaymaral y Los Venados, donde la población reconocida como afrodescendiente abarca 33.042 personas en la población urbana y rural, es decir, el 5,9% de la población total.

2.2. Metodología

Esta investigación se propuso explorar los procesos de construcción identitaria de mujeres negras a través del análisis de sus experiencias vividas y sus prácticas estéticas cotidianas. Buscó analizar cómo estas mujeres reafirman, desafían y negocian los significados culturales imperantes en torno a la negritud y la feminidad, utilizando sus rutinas y elecciones de belleza como espacios

de agencia y resistencia, es decir, la investigación se centró en identificar las maneras en que estas prácticas permiten a las mujeres negras reafirmar su sentido de sí mismas frente a los estereotipos y expectativas sociales predominantes, indagando sobre cómo estas elecciones sirven de herramientas para desafiar normas culturales, resistir la discriminación y negociar sus propias representaciones dentro de una sociedad que a menudo marginaliza o estereotipa a las personas racializadas. Por lo anterior, esta investigación tiene un enfoque cualitativo y de carácter etnográfico, el cual consiste en “descripciones detalladas de situaciones, eventos, personas, interacciones y comportamientos que son observables, incorporando lo que los participantes dicen, sus experiencias, actitudes, creencias, pensamientos y reflexiones tal como son expresadas por ellos mismos” (Murillo & Martínez, 2010, p. 2). Este método es ampliamente utilizado en la disciplina antropológica y es considerado como uno de los métodos de investigación más relevantes dentro de la investigación humanístico-interpretativa (Apud, 2013).

La etnografía posee un carácter fenomenológico que permite al investigador obtener un conocimiento interno de la vida social, ya que implica describir e interpretar los fenómenos sociales desde la perspectiva de los propios participantes o sujetos de estudio. Requiere de una permanencia relativamente prolongada por parte de quien realice el estudio en el escenario objeto de análisis y, además, tiene un carácter holístico, cuyo propósito es recoger una visión global del ámbito social estudiado desde distintos ángulos, conjugando el punto de vista de los miembros del grupo junto con interpretación del investigador.

Otra característica clave es su naturaleza inductiva, la cual implica una exploración de primera mano sobre el escenario social mediante la observación participante como principal estrategia para obtener información de campo. En este sentido, la técnica de recolección de información primaria de esta investigación fue por medio de entrevistas que según Guber (2011, p. 69), es “una relación social a través de la cual se obtienen enunciados y verbalizaciones en una instancia de observación directa y de participación”. Específicamente, se hicieron entrevistas semiestructuradas en la que se prepararon previamente una serie de temas y preguntas orientadoras para hacerle a las entrevistadas. A diferencia de la entrevista estructurada, donde el investigador formula las preguntas y solicita al entrevistado que se adapte a sus temáticas, dinámica, a su cuestionario y a sus categorías (Guber, 2011), en las semiestructuradas el temario es orientativo y la investigadora puede ir formulando preguntas en función de la respuesta de la entrevistada. Proporcionando así, mayor flujo conversacional y una entrevista más dinámica. La elaboración del

guion de la entrevista se hizo a partir de la revisión de la literatura y de consultas preliminares. Estos instrumentos se diseñaron de manera flexible para permitir la emergencia de nuevos temas y perspectivas durante el proceso de recolección de datos.

Para este estudio, se seleccionó como población sujeta de análisis a mujeres nacidas en el municipio de Valledupar, que se autorreconocieran como afrodescendientes o negras. Se priorizó la inclusión de mujeres de diferentes edades, comprendidas entre los 18 y 70 años, así como de diversos grupos socioeconómicos y contextos culturales dentro del mismo entorno geográfico, esto se hizo con el objetivo de capturar la complejidad y heterogeneidad de las experiencias relacionadas con sus cuerpos y cabellos.

En total, se llevaron a cabo ocho entrevistas las cuales se realizaron entre octubre de 2023 y marzo de 2024 con mujeres que cumplían los criterios establecidos. Desde el planteamiento inicial de este trabajo de grado, se buscó especialmente escuchar a mujeres que no se autoidentificaran como líderes o integrantes de grupos o asociaciones afro. La relevancia de esta decisión metodológica radicó en la necesidad de recolectar perspectivas auténticas de las experiencias, desafíos y discursos de las mujeres participantes de este estudio. Además, es necesario reconocer que estas mujeres representan una parte significativa de la población afrodescendiente, y sus vivencias cotidianas son cruciales para entender la complejidad y la diversidad dentro de la comunidad. Al incluir a mujeres de diversos contextos socioeconómicos y culturales, se busca una representación más completa de las realidades que enfrentan las mujeres afrovalduparenses o afrovallenatas.

Posterior a la recolección de información, se procedió a la sistematización de las entrevistas realizadas, la cual comprendió varias etapas clave para un análisis de los datos recopilados. Primero, se llevó a cabo la transcripción de las grabaciones de las entrevistas, convirtiendo el contenido auditivo en texto para facilitar su manejo. Luego, se realizó un análisis de contenido exhaustivo, donde se identificaron temas, patrones y relaciones presentes en los datos. Esto se hizo mediante la técnica de análisis temático, permitiendo una comprensión detallada del contenido de las entrevistas. Además, se elaboró la codificación de los datos, donde se asignaron categorías a segmentos específicos de las transcripciones que representaron conceptos relevantes para la investigación. Estas categorías facilitaron la organización y estructuración de los datos en una forma coherente. Finalmente, se interpretaron los datos y se trianguló la información.

El alcance de este trabajo de investigación radicó en el proceso de reflexibilidad entendida por Guber (2011, p. 43) como “la íntima relación entre la comprensión y la expresión de dicha comprensión (...) donde los sujetos producen la racionalidad de sus acciones y transforman la vida social en una realidad coherente y comprensible”. Puesto que, partió de las experiencias de las mujeres para dar cuenta de la manera en la cual la construcción de la identidad étnica y racial se puede estudiar desde los distintos significados que ellas construyen a través de sus estéticas, abordándolo como un elemento que atraviesa la subjetividad de las mujeres negras y/o afrocolombianas.

Es importante destacar, con un enfoque reflexivo, que, si bien los intereses políticos y académicos sirvieron como guía para esta investigación, es fundamental evidenciar que fueron los intereses personales los que dieron vida a este proyecto de grado. Desde el ámbito de la antropología, se permitió el reconocimiento de la propia subjetividad como una parte integral del proceso investigativo. Por tanto, no solo en calidad de investigadora, sino también como mujer afrovalduparense, se asumió un papel activo como participante en este estudio, debido a que, el trabajo de campo no se limitó únicamente a la recolección de datos, sino que se convirtió en un proceso de (co)construcción del conocimiento junto a las participantes. A pesar del compromiso con la rigurosidad inherente a los trabajos investigativos, es esencial mencionar que no fue posible mantener una posición neutral y distante en el marco de esta investigación.

Por otra parte, en el marco de esta tesis, se garantizó la confidencialidad y el tratamiento adecuado de los datos recopilados durante las entrevistas a las participantes, se les informó sobre el uso y la finalidad de la información suministrada, así como también, sobre sus derechos en relación con la confidencialidad de sus datos.

Para finalizar, esta investigación pretende contribuir a una comprensión de las experiencias vividas por las mujeres negras y sus formas de agenciamiento identitario, valorando y reconociendo sus saberes y sus aportes a la construcción de identidades diversas y plurales desde sus contextos socioculturales. El marco conceptual tomó aportes de la antropología, los estudios culturales, el feminismo negro y los estudios de la corporalidad, con el fin de analizar los procesos de negociación identitaria desde una perspectiva interseccional y situada, buscando así, visibilizar las formas de relación, representación y resignificación que las entrevistadas despliegan frente a los cánones hegemónicos de belleza y la feminidad, así como los sentidos emancipatorios que pueden estar presentes en sus prácticas de belleza y experiencias.

3. Marco Teórico

El estudio de la identidad constituye un eje fundamental en las ciencias sociales dada su importancia para comprender las interacciones y percepciones en torno a los actores sociales y el significado de sus acciones. Varios autores han abordado la noción de la identidad, concibiéndola como una categoría compleja, dinámica y maleable que se construye y negocia continuamente a través de múltiples procesos socioculturales. En el marco de la globalización contemporánea, las identidades se entienden como fenómenos posmodernos, fluidos, transculturales y abiertos que se resisten a las concepciones monolíticas y estáticas propias de la modernidad temprana y se conciben como realidades relacionales, inestables, fragmentadas, múltiples y políticamente disputadas.

Un aspecto clave en el abordaje de las identidades es la interseccionalidad entre el género, la raza y la etnicidad. La experiencia identitaria de las mujeres negras y afrodescendientes se encuentra atravesada por constructos sociales en torno a los cánones de belleza hegemónicos, los cuales privilegian determinados rasgos fenotípicos y estándares estéticos racializados. En este contexto, elementos corporales como el color de piel y el cabello adquieren significados simbólicos que trascienden lo estético, convirtiéndose en marcadores identitarios y sitios de agenciamiento frente a los discursos y prácticas que desvalorizan la diversidad corporal de estas mujeres. Por ende, este marco examina las nociones teóricas en torno a la identidad, el afrofeminismo, los cánones de belleza y la concepción del cuerpo, con el fin de brindar un sustento analítico para comprender las experiencias, negociaciones, representaciones y resignificaciones identitarias de las mujeres negras y afrodescendientes en relación con los estándares estéticos impuestos socialmente.

3.1. Identidad

Debido a su importancia para la interacción social, así como su papel en la percepción de las identidades de los actores sociales y los significados de sus acciones, la identidad es un tema clave en las ciencias sociales (Giménez, 2003). Esta se ha abordado desde distintos enfoques disciplinares, donde múltiples autores (García, 1990; Hall, 2003; Giménez, 2003; Oliveira, 2011; Grimson, 2012) han realizado una serie de planteamientos que la ubican como una categoría compleja, dinámica y una cualidad humana única.

De acuerdo con García (1989), la identidad está en constante proceso de construcción y negociación donde en un mundo cada vez más globalizado, estas son cada vez más híbridas, es decir, están influenciadas por múltiples culturas y contextos sociales. Además, enfatiza la importancia del consumo como un medio a través del cual las personas construyen y expresan sus identidades donde las elecciones de consumo están llenas de significados culturales y simbólicos. También sostiene que las identidades individuales y colectivas están relacionadas con procesos de poder y desigualdad en la sociedad contemporánea lo cual hace necesario entender las identidades en relación con estructuras de poder, así como las tensiones y conflictos que surgen cuando diferentes identidades entran en contacto y se enfrentan.

Por su parte, Appadurai (1996) considera que la identidad se moldea y transforma constantemente en respuesta a las influencias externas que rodean al ser humano a través de la noción de "paisajes culturales" la cual se entiende como espacios sociales y mentales donde las personas negocian y construyen su identidad en relación con una diversidad de influencias culturales. En el contexto de la globalización cultural contemporánea, la identidad se entiende como algo fluido, maleable, híbrido y constantemente reinventado, la cual se caracteriza por ser:

1. **Desterritorializada** ya que no están ancladas fuertemente a un solo territorio o cultura, sino que se deslocalizan y adquieren influencias transculturales debido a los flujos globales de personas, medios, tecnologías, etc.
2. **Imaginada**, debido a que se configuran más a través de la imaginación y el consumo de repertorios simbólicos compartidos globalmente, que por arraigos primordiales a un lugar.
3. **Híbrida**, puesto que, en lugar de ser puras o auténticas se mezclan múltiples influencias culturales.
4. **Posicional y relacional** donde la identidad no es fija, sino negociada en relación con diversos paisajes globales (etnopaisajes, mediapaisajes, etc) y
5. **Múltiple** en donde mismo un individuo o grupo puede tener acceso a múltiples identidades potenciales moldeadas por diversos flujos culturales globales. Es decir, Appadurai concibe la identidad como un fenómeno posmoderno, flexible, transcultural y abierto que se resiste a las concepciones monolíticas, territorializadas y estáticas características de la modernidad temprana.

Asimismo, para Restrepo (2004) las identidades no son entidades rígidas ni aisladas, sino que son posicionales y se constituyen en relación con otras identidades. No están fijadas de una vez y para siempre, sino que se van formando a través de procesos cambiantes de sedimentación y articulaciones inestables. No son totalidades cerradas ni unidimensionales, sino que tienen un carácter fragmentado y múltiple; las identidades se producen histórica y discursivamente mediante

relaciones de poder, sin tener una esencia o garantía inherente que incluyen políticas de representación y están sometidas a un proceso continuo, inacabado y sujeto a confrontaciones de demarcación y subjetivación. En suma, las identidades son realidades abiertas, relacionales, inestables, múltiples y políticamente disputadas.

No obstante, concebirse como mujer negra o afrodescendiente, conlleva a reflexionar en torno a los constructos o reconfiguraciones que allí se hacen, considerando que los contextos varían por factores como la cultura, el territorio y la política, por lo cual en este trabajo de investigación se tuvo en cuenta el factor del género, la raza y la etnicidad como ejes estructurantes de la identidad. De acuerdo con lo planteado por Wade (2000):

(...) el estudio de la raza es parte de esa historia, no algo externo, y así, lo que debe contar como dicho estudio no debe circunscribirse a alguna definición objetiva sobre la variación fenotípica, sino que puede cambiar con el tiempo y, en última instancia, está indefinido (p. 23).

En este sentido, este trabajo entiende las categorías de raza y etnia como dos nociones interrelacionadas que definen las fronteras socio-raciales que se han desarrollado a lo largo del tiempo y que para entenderlas:

(...) Se debe analizar no sólo la producción de las locaciones étnicas a través de las cuales los individuos étnicamente marcados (o aquellos no marcados) son localizados sino también los continuos y contradictorios procesos mediante los cuales ellos avalan reproducen o confrontan estas locaciones (Restrepo, 2004, p. 63).

Desde otra perspectiva, “cada ser humano incorpora la trama de prácticas, rituales, creencias, significados, los modos de vivenciar, de sufrir e imaginar a lo largo de su vida” (Grimson, 2012, p.2), según el autor, los estudios sobre las relaciones interétnicas, los límites étnicos y la etnicidad han ayudado a enriquecer el concepto antropológico de identidad, pues estos estudios han demostrado que los seres humanos se perciben a sí mismos como pertenecientes a varios grupos, incluyendo etnia, clase, género y movimientos culturales. Estas clasificaciones y las formas en que el individuo se relaciona con estas categorías de identidad están arraigadas en cierta

medida a la cultura, pero hasta cierto punto, cada persona elige con qué grupos identificarse, qué grupos percibe como otros y cuáles significados y emociones despierta cada una de estas categorías.

Teniendo en cuenta lo anteriormente mencionado, la identidad étnica no es solo un constructo complejo y dinámico que abarca tanto la percepción individual como colectiva de pertenencia a un grupo étnico, tampoco es solo una etiqueta estática, ya que se nutre de diversos elementos interconectados. Para Phinney (2003), los individuos no solo adoptan pasivamente su identidad étnica, sino que también la construyen activamente a través de sus experiencias personales y sus interacciones con otros grupos étnicos, en donde este proceso implica una constante negociación y redefinición de la identidad, a medida que los individuos exploran y reevalúan sus conexiones con su propia etnia y con otros grupos.

Por lo anterior, Phinney (2003) propone un modelo teórico que describe el proceso de desarrollo y formación de la identidad étnica en individuos. El cual consiste en tres etapas: a. ***Etapa no explorada:*** En esta etapa inicial, los individuos tienen poca conciencia o interés en su identidad étnica y tienden a aceptar las actitudes y valores de la cultura dominante. b. ***Etapa de moratoria o exploración:*** En esta etapa, los individuos comienzan a explorar activamente su identidad étnica, buscan información sobre su grupo étnico y pueden experimentar una crisis de identidad. c. ***Etapa de logro de identidad:*** En esta etapa final, los individuos han resuelto la crisis de identidad y han alcanzado un sentido claro y seguro de su pertenencia e identidad étnica.

Por su parte, Hall (2003) plantea que, las identidades culturales y diaspóricas emergen en un equilibrio entre la conexión con el lugar de origen, la historia migratoria específica, la solidaridad interna dentro del grupo disperso y las realidades experimentadas en los países de acogida. Aquellos que se identifican con una diáspora a menudo comparten vínculos basados en la ascendencia, la historia, la religión y/o la cultura, lo que suele percibirse como una conexión familiar e intergeneracional. Sin embargo, la naturaleza y la importancia de esta identificación están sujetas a cambios sociales constantes. La conceptualización de una identidad diaspórica no implica que todos los miembros compartan una visión uniforme sobre ella; más bien, esta está en constante redefinición y cambio, reflejando así la diversidad y la evolución del grupo en su conjunto.

Y, asimismo, Oliveira (2011) desarrolla la noción de identidades étnico-raciales considerando la importancia de la identificación y la diferencia en el contexto social y cultural

actual. Ella argumenta que la identidad se forma a través de diferencias construidas socioculturalmente mediante actos lingüísticos, resaltando que cada identidad es inherentemente insuficiente en relación con sus “otros”. Además, destaca que las identidades contemporáneas están influenciadas por fenómenos como el poscolonialismo y la diáspora cultural, lo que afecta la percepción de la diferencia en sociedades que han sido colonizadas. Señala que a través de los “discursos de las diferencias” se promueven prácticas racistas al establecer distinciones entre grupos etiquetados como “nosotros” y grupos etiquetados como los “otros”, basados en atributos específicos asignados a cada grupo.

Teniendo en cuenta lo anterior, Se puede decir que desde la academia se han construido supuestos teórico/conceptuales que han abordado el tema de la identidad como un concepto que se relaciona con categorías del individuo o el sí mismo y con distinciones colectivas de alteridad, donde es una práctica y un proceso de clasificación cognitiva, fluido y que trasciende fronteras, pero hasta cierto punto, tiene que ser estable para que otros lo identifiquen como suyo. Además, es al mismo tiempo un discurso público y un fenómeno evidente en el mundo, en el cual uno de los puntos más destacado de identidad que se emplea es probablemente el étnico, ya que depende de un conjunto de marcadores que se utilizan para distinguirse entre sí en supuestos términos culturales.

3.2. Del margen al centro: el afrofeminismo y la visibilización de las mujeres negras en los estudios de género

Los estudios de género han dado pie a múltiples discusiones sobre el papel de las mujeres y los hombres dentro de la sociedad, con la llegada de la tercera ola del feminismo (décadas 1960-1990) vino la discusión sobre las formas de subalternidad y discriminación a las cuales se veían enfrentadas las mujeres blancas de clase media-alta; autoras como Friedan (1973), Fritz (1979), Butler (1990), entre otras, estudiaron el género como una construcción simbólica y social, separándolo del determinismo biológico. Sin embargo, estos estudios no lograban representar a todas las mujeres ni sus distintas problemáticas, puesto que, tendían a omitir la existencia las mujeres no blancas y de las mujeres blancas pobres (Hooks, 1984).

Como consecuencia autoras como Ángela Davis (1981) o Bell Hooks (1984), consideradas precursoras del feminismo negro norteamericano iniciaron la discusión sobre el papel de la mujer

negra dentro de sus contextos culturales, sociales, económicos o políticos, permitiendo así ampliar la visión del sistema de dominación y opresión que ha afectado de maneras distintas a las mujeres negras en comparación a las mujeres blanco-mestizas. En este orden de ideas, el pensamiento afrofeminista ha permitido a las mujeres negras nuevas imágenes para reconocerse y representarse fuera de las visiones eurocéntricas; replanteando así, el termino género junto con el concepto de raza, etnia y clase social, enmarcadas dentro de una matriz de dominación. Como afirma Hooks (1984, p.47):

Los hombres negros pueden ser victimizados por el racismo, pero el sexismo les permite actuar como explotadores y opresores de las mujeres. Las mujeres blancas pueden ser victimizadas por el sexismo, pero el racismo les permite actuar como explotadoras y opresoras de las personas negras.

Por lo anterior, afrofeminismo emerge como un enfoque teórico y político que busca visibilizar y cuestionar las opresiones interseccionales que enfrentan las mujeres negras y afrodescendientes, el cual plantea que la experiencia de estas mujeres no puede comprenderse adecuadamente desde un análisis aislado de género o raza, sino que requiere abordar la confluencia y relación de ambos sistemas de opresión. Por otra parte, La interseccionalidad, concepto acuñado por la académica estadounidense Kimberlé Crenshaw (1989), permite analizar cómo las identidades y experiencias se configuran a partir de la interacción de diferentes formas de opresión y privilegio como el género, la raza, la clase social, entre otros. Donde estos no operan de manera aislada, sino que se entrelazan y relacionan de tal manera que moldean vivencias únicas y particulares. De acuerdo con Lozano y Peñaranda (2017, p. 419):

Entre el movimiento negro y el movimiento feminista, las mujeres negras tenemos la tarea de construir una perspectiva propia que cuestione el alcance de las victorias conquistadas por ellos en los últimos años en el país (...). Aquí no se trata de ser “negras” dentro del movimiento negro ni de ser “mujeres” dentro del movimiento feminista: se trata de ser “mujeres negras” (...) es imprescindible incorporar un análisis de clase que reconozca cómo el racismo ha sido una forma de opresión histórica contra los sectores más empobrecidos, una realidad que la izquierda tradicional y los organismos de derechos humanos suelen dejar

de lado, invisibilizando así las violencias cotidianas producto del entrecruzamiento del sexismo y el racismo.

La literatura revisada sobre estudios de género y raza, la definición de género propuesta por Scott (2008, citada en Lozano, 2010) permite ampliar la discusión sobre cómo se construyen las relaciones de género a partir de factores como la raza, la etnicidad y la clase social. Según la autora, el género comprende parte de las relaciones sociales basadas en la distinción entre los sexos, y está constituido por cuatro elementos fundamentales: Primero, los diversos símbolos culturalmente construidos que refieren a múltiples representaciones sobre lo masculino y femenino. Segundo, la forma en que se interpretan los significados de esos símbolos a partir de conceptos normativos provenientes de dogmas religiosos, educativos o científicos, definiendo categóricamente el sentido de hombre, mujer, masculinidad y feminidad. Tercero, las relaciones de género que se impregnan en las instituciones, desde los sistemas de parentesco hasta las instituciones educativas, políticas y económicas. Cuarto, la identidad de género que se construye colectivamente a través de las organizaciones sociales y las representaciones histórico-culturales.

Así también, lo que define el género es la acción simbólica colectiva, en una sociedad donde se fabrican las ideas de lo que deben ser los hombres y las mujeres, en el caso de la mujer afrocolombiana, “antes que pensarse como mujeres se piensan como pueblo negro, como comunidades negras” (Lozano, 2010, p. 19). Es decir, las mujeres negras enfrentan una doble opresión derivada de la intersección de su raza y su género. Por un lado, son oprimidas por su condición racial dentro de una sociedad con estructuras y discursos racistas, pero, además sufren opresión por el hecho de ser mujeres en contextos sociales donde persisten el sexismo y la subordinación de género. Esta confluencia de raza y género supone una carga histórica de marginación, discriminación y subordinación que se ha perpetuado a lo largo del tiempo para las mujeres negras.

Incorporar la categoría de género a la identidad étnico-racial permite vislumbrar que pensarse como mujer negra es una posibilidad que rompe con las estructuras discursivas que devienen desde la colonización y el proceso de esclavitud.

3.3. Cánones de belleza en cuerpos racializados

“Los modelos estéticos son estereotipos ideales contruidos socialmente, que se transforman según la época y la cultura. Se construyen basándose en el ideal del cuerpo bello. Estas construcciones socioculturales son atravesadas por categorías étnico-raciales de clase y de género” (Ortíz, 2013, p.177), por medio de las interacciones sociales, los medios de comunicación y el mundo comercial, se puede llegar a determinar lo que es “hermoso”, desde la forma del cuerpo hasta las proporciones faciales, la altura y el peso. Para autoras como Lozano (2010), Ortíz (2013) y Cunin (2003), el color de piel y los rasgos fenotípicos constituyen marcadores simbólicos que median la forma en cómo se perciben las personas.

En esa misma línea, Frederick et al (2015), subrayan cómo las normas e instituciones sociales moldean las percepciones de atractivo. Según ellos, el conjunto actual de estándares de belleza no es inevitable ni exclusivamente determinado por factores biológicos. Por ejemplo, las personas en diferentes regiones del mundo presentan una amplia variedad de características físicas, como el color de la piel, la textura del cabello, la cantidad de vello corporal y las estructuras faciales. En las culturas que ellos denominan euroamericanas, las características físicas asociadas con la blancura, como la piel clara y el cabello largo y lacio, han sido tradicionalmente consideradas más atractivas. Argumentan que no hay nada intrínsecamente más atractivo en la piel clara o el cabello largo y fino; preferencias que no son de carácter innatas. Más bien, se aprenden según el contexto cultural. En las culturas euroamericanas, el poder económico y el prestigio desproporcionado que han tenido históricamente los hombres y mujeres de tez blanca han influido en la percepción de que los rasgos asociados con la blancura son más atractivos. Esto genera una presión para que las personas de otros grupos intenten emular estos estándares de belleza predominantes.

A partir de las críticas feministas de lo que denomina la cultura de la belleza, Craig (2006) define belleza como un recurso simbólico de género, racializado y disputado. Al pensar en los estándares de belleza en competencia y sus usos por parte de hombres y mujeres en lugares sociales particulares, se cuestiona acerca de las relaciones de poder locales que operan en los discursos y prácticas de belleza y examina las penas o placeres que estos producen. La autora sostiene que si se adopta este enfoque, la opresión y la producción de placer, la dominación y la resistencia ya no se excluyen mutuamente.

La belleza es considerada entonces, como un atributo de la feminidad que participa de los esquemas reguladores que hacen inteligibles los cuerpos de las mujeres únicamente si se ajustan a los requerimientos de ciertos modelos de belleza aceptados y promovidos (Muñiz, 2014). A diferencia de los hombres que son enseñados, en la exhibición e instrumentalización de su cuerpo para la fuerza y el trabajo, primando en ellos el vigor varonil que subyace a la fuerza corporal como bello (Esteban, 2013). Asimismo, la sociedad también está saturada de imágenes idealizadas que moldean la percepción de la belleza y la perfección física. Estas representaciones, omnipresentes en medios y publicidad, no son solo ilustraciones, sino también poderosos mensajes que influyen en la autoimagen de cada individuo. Por lo tanto:

Estas imágenes estándar están destinadas a todos aquellos que nos ven y, a través de un diálogo incesante entre lo que vemos y lo que queremos ver, los individuos insatisfechos con su apariencia son cordialmente invitados a considerar su cuerpo defectuoso. (Malysse, 2002, p. 16).

Es importante destacar que esta presión no afecta exclusivamente a quienes buscan la estética ideal; tiene un impacto general en todos, en mayor o menor medida. La intensa búsqueda o el mantenimiento de una apariencia específica, el intento de disimular imperfecciones o la obsesión por la aprobación personal hace que los individuos sientan que no cumplen con el estándar esperado y públicamente deseado. Este fenómeno puede contribuir a la estigmatización de quienes intentan ajustar su apariencia a estos ideales, quienes manipulan su identidad social virtual para aumentar sus posibilidades de éxito social (Goffman, 1997).

El estatus instrumental adquirido a través de la apariencia corporal, que permite calificar o descalificar a las personas, invita a reflexionar sobre cómo la demanda estética en centros urbanos influye en la construcción de la identidad de quienes están sometidos a esta presión. Además, es crucial entender el proceso de valoración del cuerpo, no solo en términos de legitimidad de la institución cuerpo como un capital, como lo define Bourdieu (1990), sino también en cuanto a su efectividad para alcanzar el avance social, ya sea económico o en términos de estatus personal.

Estos estereotipos impuestos generalmente por las industrias masivas de la moda y los medios de comunicación han influenciado la perspectiva de belleza en la sociedad contemporánea (Manjarres, 2015). Ortiz (2013) y Cunin (2003) consideran que las reconfiguraciones que se han

dado con la consolidación de la Ley 70 de 1993 en Colombia, tuvo influencia en la resignificación de las estéticas en mujeres negras y afrocolombianas, en torno a las dinámicas sociopolíticas que han replanteado la forma en la cual el cuerpo atraviesa la configuración de la belleza y a su vez, la jerarquización racial. El año 2001 en Colombia por primera vez en la historia y luego de sesenta y siete años del Concurso Nacional de Belleza, una candidata negra, Vanessa Mendoza, fue elegida reina del país. Los medios de comunicación nacionales celebraron el triunfo aludiendo al multiculturalismo y valorando la riqueza de la cultura negra belleza negra (Cunin, 2003). Sin embargo, la denominada belleza negra no está fuera del orden racial hegemónico, sino que lo confirma, porque tanto Vanessa como los modelos negros que se muestran en los medios de comunicación no representan un tipo de belleza propio, sino que se adaptan a los patrones de la blanquitud. En términos de estas investigadoras, decir que una persona negra es linda, es decir que tiene algo de blanco, como por ejemplo las facciones, el tipo de cuerpo, el cabello, o la vestimenta.

Por lo anterior, los cánones de belleza hegemónicos en las sociedades modernas constituyen construcciones socioculturales atravesadas por dimensiones étnico-raciales, de género y clase. Lejos de ser naturales o universales, estos ideales estéticos se han configurado históricamente desde una mirada eurocéntrica que ha racializado y subalternado los cuerpos y rasgos fenotípicos de las mujeres negras/afrodescendientes. En esta operación no sólo se construye la denominada otredad racial, sino que también se constituyen las propias identidades raciales dominantes: "la institución de la 'blancura' como norma estética es parte de la formación de una subjetividad e identidad 'blanca' particular" (Brah, 2011, p.143).

3.4. El cuerpo como texto sociocultural

Durante los siglos XVII y XVIII, el pensamiento filosófico europeo estuvo dominado por una concepción dualista que separaba la mente del cuerpo. Esta visión se manifestaba también en la oposición binaria entre naturaleza y cultura, donde el paradigma cartesiano estableció una clara frontera entre lo corporal y lo mental, llegando a concebir el cuerpo humano solo como una máquina. Esta dicotomía cuerpo-alma tuvo profundas implicaciones en el ámbito científico. Puesto que, relegó a un segundo plano el estudio de las dimensiones sociales y culturales del cuerpo. Los investigadores, influenciados por esta corriente de pensamiento, tendían a abordar el cuerpo como un elemento puramente natural, desvinculado de la esfera cultural y generando así una

simplificación en la comprensión del ser humano: el cuerpo quedaba reducido a su dimensión biológica, mientras que los aspectos culturales y sociales se asociaban exclusivamente con la mente. Esta separación conceptual obstaculizó durante largo tiempo una aproximación más holística al estudio del cuerpo humano, ignorando las complejas interacciones entre lo físico y lo social.

Marcel Mauss (1934) se erigió como uno de los pioneros en el estudio de la encarnación en los campos de la sociología y la etnología. Su trabajo representó uno de los primeros esfuerzos significativos por comprender la dimensión social y cultural del cuerpo. En su influyente estudio "*Les Techniques du corps*" (1934), Mauss formuló la idea fundamental de que "el cuerpo es el primer y más natural instrumento del hombre" (p. 56). Esta afirmación sentó las bases para una nueva comprensión del cuerpo como un fenómeno tanto biológico como social. Mauss observó que, durante los procesos de socialización y enculturación, los individuos personalizaban sus cuerpos de maneras específicas. Para describir este fenómeno, acuñó el término "*habitus*", que englobaba el conjunto de hábitos corporales que denominó "técnicas del cuerpo". Estas técnicas corporales se manifestaban de manera determinante en la vida cotidiana de las personas, pero no eran universales ni estáticas, sino que diferían entre culturas, sexos y edades. Esta perspectiva de abrió nuevos caminos para entender el cuerpo no solo como una entidad biológica, sino como un producto cultural en constante evolución, moldeado por las fuerzas sociales y las prácticas específicas de cada sociedad.

Sin embargo, Las "técnicas corporales" identificadas por Mauss no operan en un vacío social, sino que están profundamente arraigadas en estructuras de poder y mecanismos de control social. Michel Foucault (1978) desarrolló esta idea, conceptualizando el cuerpo como un espacio donde convergen relaciones de poder, control y resistencia. Su análisis revela cómo las fuerzas sociales y políticas moldean la experiencia humana a través del cuerpo, una perspectiva que ha influido significativamente en disciplinas como la filosofía, la sociología y los estudios culturales. Por medio de término "cuerpos dóciles" Foucault describe cómo el cuerpo puede ser sometido, utilizado, transformado y perfeccionado por las estructuras de poder. Este concepto ilumina los procesos mediante los cuales la sociedad disciplina los cuerpos, particularmente los femeninos, para que se ajusten a los cánones de belleza y comportamiento imperantes, pero es importante señalar que, aunque el análisis de Foucault sobre el cuerpo como sitio de poder es sumamente relevante, tiende a pasar por alto importantes cuestiones de género, ya que los cuerpos de las

mujeres, históricamente, han sido objeto de un moldeado y disciplinamiento más intenso que los de los hombres. Esta omisión en el trabajo de Foucault subraya la necesidad de un enfoque interseccional que aborde explícitamente las implicaciones de género en el análisis del poder y el control corporal, puesto que, reconocer esta dimensión de género es crucial para comprender cómo las mujeres enfrentan presiones y restricciones adicionales en la construcción de su corporalidad y subjetividad. Las normas sociales, los estándares de belleza y las expectativas de comportamiento imponen cargas desproporcionadas sobre los cuerpos femeninos, creando un terreno de lucha y negociación constante.

Bourdieu (1986) amplía la comprensión del cuerpo como construcción social, trascendiendo de la dimensión biológica. Su teoría postula que el cuerpo se forma y condiciona a través de las relaciones sociales en las que el individuo se inserta desde su nacimiento. Según el autor, el cuerpo se convierte en un medio de expresión y visibilización de diversos elementos que delimitan la posición del sujeto en el espacio social. Desde esta perspectiva, el cuerpo actúa como un "texto" donde se inscriben y se hacen legibles las relaciones sociales de producción y dominación que atraviesan a los individuos. Aspectos como las condiciones laborales, los hábitos de consumo, la pertenencia a una clase social determinada, el "*habitus*" (disposiciones adquiridas) y la cultura de origen, quedan plasmados en la corporalidad. Esta inscripción no se limita a los rasgos puramente físicos, sino que abarca también una serie de elementos estéticos que el sujeto incorpora como la vestimenta, el peinado, los códigos gestuales, las posturas corporales, las expresiones faciales, entre otros.

Por otra parte, frente al riesgo de caer en interpretaciones excesivamente estructuralistas, voces más recientes en el campo proponen reivindicar la dimensión vivida y fenomenológica de la corporalidad. Como señala Moreira (2021) "el cuerpo es nuestra mayor referencia entre naturaleza y cultura. En él, experimentamos sensaciones fisiológicas como el dolor, la tensión o la relajación. Pero también construimos nuestra experiencia de vida corporal a partir de la experiencia social" (p.4). Esta perspectiva subraya la interacción dinámica entre lo biológico y lo social en la experiencia corporal.

Asimismo, la forma en que el ser humano interactúa con los demás moldea su cuerpo, en gran parte por la influencia que recibe de su entorno. Este proceso determina cómo el individuo debe conducirse, reconstruirse e interpretarse de acuerdo con su contexto histórico y sociocultural específico. Castro (2016) sostiene que "con el cuerpo, la persona se instala en el mundo, lo expone,

lo exhibe o esconde, de forma que las múltiples miradas ajenas le crean una presencia e identidad subjetiva" (p. 574). Esta visión integradora permite entender el cuerpo no solo como un producto de fuerzas sociales, sino también como un agente activo en la construcción de la identidad y la experiencia social, donde se reconoce la compleja interacción entre las estructuras sociales que moldean el cuerpo y la experiencia vivida y subjetiva de la corporalidad, ofreciendo así una comprensión más rica y matizada de cómo el cuerpo media nuestra relación con el mundo social.

Además, el cuerpo es también el lienzo de la existencia humana, moldeado por el paso del tiempo y las experiencias que cada individuo teje a lo largo de su vida. Cada línea, cada curva cuenta una historia única, un relato íntimo que se entrelaza con la trama colectiva de la humanidad. Por ende:

Reconocer y aceptar nuestros cuerpos implica un conocimiento de nuestra historia y del entorno. Acercarnos a la piel, a las facciones de nuestro rostro, al cabello, a nuestra forma de desear y a la desnudez tanto física como simbólica, implica saber la relación que se tiene con otros cuerpos, y en esa medida cómo se establecen las fronteras entre lo privado y lo público. Decidir cómo aparecer; desde los peinados, los cambios corporales, la forma como sentimos, deseamos y expresamos, está mediado por una relación muchas veces conflictiva que intenta cuestionar, transgredir o aceptar los imaginarios y estereotipos a partir de los cuerpos. Y todo lo que nos pasa durante la vida, nuestras experiencias, nuestro contexto, queda inscrito en nuestro cuerpo. (Angulo, 2018, p. 43)

Por su parte, Soukup y Dvořáková (2016) proponen un enfoque para estudiar el cuerpo humano como un fenómeno social y cultural, abordando su noción desde tres niveles estructurales distintos: el cuerpo como artefacto (modificación), como norma (disciplinamiento) y como idea (semiotización). En el primer nivel estructural, el cuerpo humano es considerado un tipo particular de artefacto, resultado de la actividad humana dirigida a un propósito específico. La antropología del cuerpo se ocupa entonces de los procesos de modificación del cuerpo y sus resultados. En el segundo nivel estructural, se examinan los procesos de disciplinamiento del cuerpo, donde éste se convierte en la encarnación de normas sociales y culturales que regulan su apariencia y sus funciones, en función de ser aceptado en la interacción social. Finalmente, en el tercer nivel estructural, proponen abordar el cuerpo desde una perspectiva semiótica, considerándolo como

portador de significados culturales y simbólicos. Aquí, se estudian los procesos mediante los cuales el cuerpo humano es concebido y significado en la cultura.

En última instancia, el cuerpo humano es mucho más que un receptáculo de carne y hueso. Es un reflejo de la identidad más profunda, un mapa de experiencias y un lienzo en constante transformación. En este orden de ideas, para Craig (2006), los cuerpos tienen la capacidad de ser un medio principal de expresión, pero estos se pueden leer de maneras que desafían nuestras intenciones, donde el ser humano actúa sobre los demás a través de ellos. No obstante, los cuerpos son los sitios de la encarnación de los controles sociales. El cuerpo es un lugar de placer y consumo, el eje central de los anuncios y cada uno de estos usos y significados del cuerpo puede implicar belleza.

En síntesis, desde distintas perspectivas el cuerpo humano se presenta como una entidad dinámica y multifacética que encapsula no solo la dimensión biológica, sino también la historia y aspectos culturales de cada individuo. A lo largo del tiempo, ha sido un punto de convergencia para diversas formas de poder, control y expresión, evidenciando las relaciones sociales y las estructuras culturales en las que las personas están inmersas. Desde las técnicas corporales descritas por Mauss hasta los cuerpos dóciles de Foucault y las construcciones sociales de Bourdieu, el cuerpo se revela como un texto complejo y significativo que está continuamente influenciado y transformado por el entorno social y cultural. Sin embargo, el análisis contemporáneo reivindica la dimensión vivida del cuerpo, reconociendo su capacidad para ser un medio de expresión y resistencia. Este enfoque fenomenológico destaca la importancia de las experiencias personales y colectivas en la construcción de la corporalidad y subjetividad, subrayando la interacción constante entre el cuerpo y el mundo. Así, el cuerpo no es solo un reflejo de las identidades individuales, sino también un registro de las experiencias y un espacio de diálogo con el mundo, donde se inscriben y manifiestan las múltiples capas de la existencia humana.

3.4.1. El cabello y la feminidad

Aunque el cabello es un elemento del cuerpo, este posee una gran connotación cultural y simbólica, el cual ha sido centro de distintos imaginarios que se han construido socialmente sobre este, es decir, desde la representación de la belleza estética que enmarca categorías como “lindo” o “feo”, hasta las formas en las cuales las mujeres ya sean blancas-mestizas, negras,

afrocolombianas e indígenas han sido marcadas con la idea de feminidad, belleza y estatus, a su vez lo que representa ser mujer en la sociedad. El cabello desempeña un papel crucial tanto en los procesos de racialización y blanqueamiento como en los de reivindicación y resistencia (Angulo, 2018).

Thompson (2009) argumenta que el cabello posee cualidades emotivas que están intrínsecamente ligadas a las experiencias y narrativas de vida de las mujeres negras. La autora sostiene que comprender estas experiencias relacionadas con el cabello implica reconocer la complejidad de la socialización racial y las influencias que impactan a las mujeres.

Por otro lado, Caldwell (2004), en su trabajo *"Look at her hair": The body politics of black womanhood in Brazil*, destaca cómo el discurso sobre raza y género sitúa al cabello como un elemento fundamental en la construcción del cuerpo y la identidad de las mujeres negras en Brasil, la autora señala que en ese país existe un estándar de belleza que contradice lo afrodescendiente, evidenciando así la dimensión racista en las perspectivas y experiencias relacionadas con el cabello de las mujeres en el país. Esta perspectiva destaca la compleja intersección entre raza, clase y género en la formación de identidades y prácticas relacionadas con el cabello. Watson (2010), examina el cabello como una entidad compleja con aspectos tanto materiales como simbólicos que, al ser socialmente construidos, contribuyen a la formación de significados culturales y de identidad, la autora argumenta que las prácticas de peinado entre las mujeres afrodescendientes desempeñan un papel fundamental en la producción cultural, la resistencia al racismo y la negociación de identidades.

Por su parte Banks (2000) y Tate (2007) coinciden en que la percepción del cabello, especialmente el concepto de "cabello malo", está intrínsecamente ligada a la discusión sobre el color de la piel, donde se asocia a una piel más oscura con un cabello considerado como "malo". Banks argumenta que la interacción entre la raza y el cabello ha contribuido significativamente a la estereotipación de las mujeres negras.

Al ser un marcador de belleza, este puede representar distintos significados en las experiencias de las mujeres, puesto que no todas viven de la misma forma estas marcaciones sociales que se patentizan a través del cabello, como es el caso de las mujeres negras y afrocolombianas quienes han construido a lo largo de los años un proceso de resistencia a través de él, ya que, de una u otra forma se les ha impedido la libertad de usarlo de forma natural bajo ciertos discursos y prácticas que lo desvalorizan. Por ende, el cabello adquiere un lugar simbólico

que representa las luchas de las mujeres ante un sistema de dominación que las ha oprimido y las ha puesto en el lugar de la alteridad, lugar donde han tenido que asumir y ejercer sus agencias en la convergencia de subjetividades diversas (Villarreal, 2017).

Vargas (2003), examina las peluquerías y la estética afro en la ciudad de Bogotá, destacando que estos espacios no pueden ser simplemente entendidos como lugares de intercambio de productos y servicios, sino que también involucran dinámicas complejas que reflejan aspectos socioculturales significativos. La socióloga, aborda aspectos históricos relacionados con el cimarronaje y las rutas de escape utilizadas por los esclavizados durante la época colonial y en ese mismo orden de ideas, Arango y Pineda (2012) consideran estos establecimientos como lugares donde se ofrecen una variedad de opciones estilísticas y estéticas, estudiando estos lugares desde tres perspectivas: como un ámbito que ofrece una variedad de servicios estéticos informales; como un campo de trabajo marcado por una clara división sexual y social de las labores; y como un espacio donde se manifiestan las luchas étnico-raciales y de género.

Los ideales de belleza hegemónicos han impregnado desde temprana edad las experiencias de las mujeres negras y afrocolombianas, dado que el sistema imperante ha construido patrones culturales que excluyen a la mujer negra y afro, debido a que, los imaginarios generados por este sistema convierten las identidades y subjetividades de las mujeres negras y afro en algo inestable y efímero. Villa & Villa (2011) sostienen que esto se debe a que la configuración de enunciados racistas sobre las comunidades negras en el Caribe seco colombiano, hace evidente lo que ellos denominan la colonialidad del cuerpo, que se refleja en el discurso de las personas blancas-mestizas, a través de expresiones como “pelo grifo”, “pelo pimienta”, “pelo ñongo” “pelo rucho”, “pelo de brillo fino”, “pelo 8888” etc.

Por lo anterior, el cabello es un elemento de gran relevancia en la construcción de identidades, la expresión cultural y las dinámicas de poder en la sociedad. A través de diversas investigaciones y análisis, se evidencia cómo el cabello también adquiere significados simbólicos y sociales que reflejan y perpetúan las normas y valores de una sociedad. Las experiencias de las mujeres, especialmente aquellas de ascendencia negra, han puesto de manifiesto la compleja intersección entre raza, género y clase social en relación con el cabello. Desde los estándares de belleza hasta las formas de resistencia, el cabello se convierte en un espacio de lucha y reivindicación, donde se desafían los discursos dominantes y se reafirma la identidad cultural.

4. La construcción de la identidad afro: experiencias y vivencias de las mujeres afrovalduparenses

Como ya se ha mencionado anteriormente, la construcción de la identidad afro es un proceso complejo y de múltiples aristas, la cual involucra aspectos históricos, culturales y personales, donde el autorreconocimiento, es decir, la aceptación y valoración de las raíces africanas, así como de los rasgos físicos, culturales y ancestrales que definen a las personas afro, es un pilar fundamental en este proceso de autoafirmación. En este contexto, las denominaciones utilizadas para referirse a esta población, como "negra", "morena", "afro", entre otras, adquieren una relevancia particular, donde estas etiquetas no solo reflejan preferencias individuales, sino que también pueden acarrear connotaciones que influyen en cómo las personas blanco-mestizas perciben a las personas afro en los distintos ámbitos de la esfera social y así como también, las personas afrodescendientes se perciben a sí mismas.

Por lo anterior, el presente capítulo ahonda en las experiencias y vivencias de las participantes explorando a partir de sus relatos, el camino para su autorreconocimiento, las implicaciones de las denominaciones utilizadas para referirse a sí mismas y a los demás, los imaginarios y estereotipos a los que se enfrentan diariamente y las realidades específicas en torno a la negritud tanto en la ciudad de Valledupar como en otras ciudades donde habitan o habitaron en algún momento de sus vidas.

4.1. Reconocer y nombrar la negritud: "morena", "negra" o "afrocolombiana"

Los términos utilizados para referirse a los grupos humanos van más allá cuestiones lingüísticas. Están cargados de significados que influyen profundamente en cómo se construyen y entienden las identidades raciales y étnicas. En el caso de la población afro en Colombia, el debate sobre si autodenominarse "morena", "negra" o "afrocolombiana" evidencia las tensiones, negociaciones y resignificaciones en torno al acto de nombrarse a sí mismas. Estos términos no son simples etiquetas semánticas. Cada uno conlleva diferentes concepciones sobre la etnicidad y la negritud.

Más allá de tratarse de preferencias individuales, el debate en torno a estas denominaciones conlleva interrogantes fundamentales: ¿Qué concepciones sobre la etnicidad y la negritud se

inscriben en cada término? ¿De qué manera influyen en la autocomprensión y la forma en que los otros perciben a comunidad afro? ¿Qué historias, herencias y políticas de representación se activan al utilizar cada palabra? Por lo tanto, es importante analizar los diversos significados y connotaciones que se tejen en torno a términos como "morena", "negra" y "afro". El término afrocolombiano:

(...) marca un énfasis en el legado africano de los descendientes de los esclavizados africanos en el marco de la nación. Algunos prefieren el de afrocolombiano y cuestionan el de afrodescendiente porque la humanidad nace en África, siendo todos los seres humanos afrodescendientes. (Restrepo, 2013, p.26).

Al utilizar el término afro en este trabajo investigativo, también se recogen las denominaciones de negro/a, afrocolombiano/a y afrodescendiente. Ya que desde el derecho a autonombrarse o autodefinirse y desde la construcción de identidades, en principio, resulta más práctico hacer uso de la denominación afro, que “negro(a)” por su origen colonial (aunque tampoco se omite o suprime este término) o “afrodescendiente” por ser demasiado general y eufemista (Lozano, 2010).

Al indagar cómo las participantes definían su identidad en relación con su cabello y su cuerpo, fue esencial, en primer lugar, explorar cómo preferían ser llamadas y si para ellas había diferencias entre los términos para denominarlas. Esto tenía el propósito de explorar la forma en la que se reconocían y la manera en cómo manifestaban dicho autorreconocimiento, lo anterior reveló la diversidad y singularidad sus experiencias y vivencias relacionadas con lo afro, influenciadas por diversos factores como el entorno familiar y social, donde las participantes se enfrentaron a una realidad marcada por percepciones y expectativas construidas desde temprana edad en sus distintos entornos sociales que incluyeron la internalización de ideales de blanquitud y la discriminación las cuales tuvieron un profundo impacto en su cotidianidad.

Tal como lo plantea una de las interlocutoras:

De hecho, yo el mundo, el mundo afro, para mí era súper alejado de todo. O sea, yo vivía en una burbujita. De... eso no existe, existe, pero yo no existo ahí. Una cosa así. (...) En algún lado, mi color no era por ser negra, mi color era por ser indígena. O sea, yo nunca me

había percibido como una negra. (A. Cujia, comunicación personal, 03 de noviembre, 2023).

Las vivencias de cada una de ellas pusieron en manifiesto las tensiones y negaciones que con frecuencia enfrentan las mujeres afro al asumir su identidad racial como negras. Desde temprana edad, sus entornos familiares y sociales tendían a invisibilizar, minimizar o negar directamente sus raíces afro, privilegiando rasgos asociados a lo "blanco" o a otros grupos raciales.

En este estudio no se buscó abordar directamente a la familia ya que este implicaba caminar en un terreno delicado, pues este es un ámbito construido sobre la noción de intimidad, pero fue inevitable que no surgieran anécdotas o historias en torno a sus experiencias familiares, las interlocutoras relataron cuestionamientos en torno a la raza que manifestaban las figuras femeninas en sus familias como sus madres, abuelas o tías, donde sus mamás les transmitieron aquellas nociones que les fueron transmitidas a ellas también, ofreciéndoles así referencias sobre el mundo, sobre un grupo social con el que identificarse, valores por adoptar, actitudes a asumir y patrones de comportamiento a seguir. Si bien se concibe a la familia como la institución encargada de moldear factores identitarios, esta no siempre fomenta o contribuye a la aceptación de valores raciales y étnicos (Villarreal, 2016). Una participante ilustra la complejidad de la identidad familiar en términos raciales: “En mi familia pues si eres fenotípicamente blanco ya no eres descendiente de una mujer que viene... que vino... de Palenque como mi bisabuela, mi mamá es fenotípicamente blanca, pero ella no se reconoce como afro” (V. Sánchez, comunicación personal, 13 de noviembre, 2023).

Para las familias de las interlocutoras la forma de resistir al racismo es ocultando aquellos rasgos, sobre todo los físicos que las caracterizan como personas negras. Esta dinámica reveló la fragilidad y complejidad implícita en el abordaje del ámbito familiar, especialmente cuando se entrelazan aspectos como la raza y la identidad étnica. En el caso de una de las participantes, de niña no lograba reconocerse como negra debido a su ascendencia indígena y la total lejanía que sentía del mundo afro, de hecho para varias de las participantes fue hasta la etapa de la adolescencia o hasta la adultez que comenzaron a explorarse y nombrarse abiertamente como negras, confrontando ese rechazo de quienes les insistían en que eran simplemente "morena", también se evidenció la sobrevaloración de los rasgos y apariencia más cercana a lo blanco, negando y rechazando la herencia afro. Una de ellas ejemplificó con su madre, quien pese a descender de

Palenque, al ser fenotípicamente blanca no se reconoce como afro, esta dinámica se puede enmarcar en un sistema de valoración racializado que ubica lo blanco como estándar a alcanzar. "Entre más blanco se vea, mejor", señaló también, reconociendo esta jerarquía racial internalizada que lleva a "blanquear" o negar vínculos con la negritud.

Pero lo anterior no les ocurrió solo a aquellas cuyo camino de autorreconocimiento fue tardío, sino que también pasó con las participantes que desde pequeñas tuvieron interiorizado su autoidentificación como negras, ya que a menudo les imponen apelativos como "caramelo" o "trigueñita" en un intento por evadir nombrarlas directamente como negras.

Por lo tanto, el asumir esta identidad no es un proceso lineal ni sencillo ya que, entra en tensión lo fenotípico, las construcciones sociales de raza y las diversas herencias familiares que pueden incluir otros grupos como el indígena. Esto refleja la complejidad que algunas atravesaron desde la infancia sin lograr inicialmente vincularse con un mundo afro que les parecía totalmente ajeno. Las vivencias de estas mujeres visibilizan los múltiples obstáculos que implica reivindicar la negritud en una sociedad que históricamente ha intentado negarla, rechazarla e invisibilizarla, refleja una ardua batalla por la autoaceptación racial que desafía años y años de colorismo interiorizado.

Una vez interiorizada la pertenencia a un grupo étnico racial, la forma en que se les nombraba cobraba entonces sentido, ya que, después de atravesar un proceso de autorreconocimiento y aceptación de su negritud, el lenguaje utilizado para referirse a su identidad racial adquiriría un significado trascendental. En este contexto, una participante expresó:

Me identifico como una persona afro en ese sentido por mis costumbres, por mis creencias, por todo y también creo pues que soy una persona este cómo te diría muy respetuosa en ese sentido que también respeta a las personas que no que no se identifican (...) que no se consideran como eso. Y, pues que también creo que soy una persona afortunada también en ese sentido, pues de sentirme identificada como afro. (G. Gámez, comunicación personal, 12 de enero, 2024).

En este fragmento, ella destaca el sentido de orgullo y conexión con la herencia racial. Además, sostiene en que la identidad afrodescendiente trasciende la apariencia física, resaltando la importancia de las culturas, costumbres y creencias que forman parte de esta identidad. Este

reconocimiento de la diversidad cultural dentro de la comunidad afro evidencia la multiplicidad de experiencias y perspectivas.

Por otro lado, para algunas participantes, el término 'afrocolombiano' está vinculado a una postura política que se remonta a los eventos relacionados con la Constitución Política de 1991, y al reconocimiento de una herencia africana evidenciada por el prefijo 'afro'. Estas raíces se definen en función de una cosmovisión del mundo que se considera particular en esta población, en comparación con otros colombianos debido a su descendencia directa de africanos. En este sentido, el siguiente relato abarca a grandes rasgos lo expresado por las interlocutoras sobre la diferencia de términos:

Pues a mí me encanta que me llamen negra, yo siento que afrodescendiente tiene una carga política un poquito como más heavy, más pesada. Eh y pues morenita, canelita o incluso negrita son cómo suavizar la identidad es como eres, pero es que es como agarrarlo con pincitas. (V. Sánchez, comunicación personal, 13 de noviembre, 2023).

La preferencia por el término "negra" sobre "afrodescendiente" entre algunas participantes resalta la carga política que perciben en este último. Para ellas, "afrodescendiente" parece llevar consigo una connotación más profunda y significativa, mientras que términos como "morenita", "canelita" o incluso "negrita" son percibidos como formas de suavizar la identidad racial, aunque también pueden sentirse como una forma de abordarla con cautela. En el contexto colombiano, Estupiñán (2021) señala que "afrodescendiente" ha sido utilizado en ámbitos oficiales y académicos para abarcar una amplia gama de identidades étnico-raciales derivadas de la ascendencia africana, así como de las experiencias históricas y culturales en el país. Por otro lado, el término "negro" ha sido empleado tanto como descriptor racial como étnico, destacando la experiencia compartida de discriminación racial y la lucha por la igualdad.

Así como lo expresó una de las participantes:

A mí me encanta que me digan negra (...) Eh sí. Pues anteriormente tenía en mi cabeza que yo siempre he estado orgullosa de que de ser afro. Pero pues anteriormente eso no se me veía reflejado en mi físico por decirlo así. Siempre me acostumbraron, de donde vengo nos

acostumbraron a que la mujer, el pelo afro, o sea tener el pelo natural, no es bonito. (L.L. López, comunicación personal, 06 de enero, 2024).

La referencia al movimiento de reivindicación del pelo afro natural es especialmente significativa, ya que evidencia un proceso de empoderamiento y aceptación de los rasgos propios de las personas afrodescendientes. Sin embargo, también pone de manifiesto cómo los ideales de belleza dominantes, heredados de la colonialidad del ser y del poder (Quijano, 2000), han sido internalizados y normalizados incluso dentro de las comunidades afrodescendientes, reflejando cómo las relaciones coloniales no solo han moldeado las estructuras políticas y económicas, sino también la subjetividad y la autoimagen de las personas colonizadas.

Asimismo, a partir de los testimonios expresados se vislumbra en ellas una clara preferencia por el término "negra" el cual refleja un sentido de orgullo y aceptación de la negritud. Su elección por este término indica una búsqueda de autenticidad y una resistencia a los eufemismos que pueden diluir la identidad racial donde la percepción que tienen del término "afrodescendiente" revela una comprensión de la dimensión política de la identidad. Esta comprensión se manifiesta en su elección de evitar el formalismo o academicismo asociado con dicho término, prefiriendo en su lugar una expresión más coloquial y arraigada de sus propias vivencias, resaltando la carga de significados y connotaciones que los términos identitarios adquieren a través de relaciones de poder colonial y racial ya que, al adoptar el término "negra" con orgullo, estas mujeres desafían los estereotipos y prejuicios existentes, reafirmando así su propia agencia y autodeterminación en la construcción de su identidad, por lo que este acto de afirmación refleja una resistencia activa ante la marginalización y la opresión, mientras celebra una identidad fundamentada en sus sentires y su herencia cultural. En última instancia, esta elección consciente del lenguaje demuestra la capacidad de las personas para redefinir y empoderar los términos que las rodean al resignificar una palabra que históricamente ha sido utilizada de manera peyorativa y opresiva.

Además de las asociaciones políticas o académicas, el término "afro" puede conllevar una connotación moral, donde no todas las personas se sienten incluidas o representadas. Esta idea queda reflejada en las palabras de una de las interlocutoras, quien manifestó:

Llamarse afro es para mí algo que, necesito historia, necesita que tú conozcas un montón de cosas (...) Entonces yo me considero es negra, es más eso me lo dijo alguien una vez

“negro es el de monte y afro es el estudiado” (A. Cujia, comunicación personal, 03 de noviembre, 2023).

Esta perspectiva sugiere que el concepto de "afro" puede ser interpretado de manera excluyente, estableciendo criterios tácitos sobre quién puede o no puede identificarse plenamente con esa categoría identitaria. Trasciende las dimensiones políticas o académicas y plantea una valoración moral sobre la "negritud" de las personas, generando una jerarquización interna basada en percepciones subjetivas de autenticidad. La distinción entre los términos "negro" y "afro" en el contexto de la identidad étnica y racial evidencia que para la interlocutora el ser "negro" hace referencia a las personas negras que han crecido en entornos rurales o "de monte", sin mucho conocimiento o conexión con su historia y cultura africana ancestral, donde se percibe la identidad como algo dado naturalmente y que está asociada con una falta de acceso a la educación sobre su herencia cultural. Por otro lado, las demás perspectivas asumen lo "afro" para aquellas personas que más allá de un color de piel han profundizado en el conocimiento de sus raíces, historia y cultura afrodiáspórica. En términos de los diferentes niveles de compromiso e integración de la identidad étnica/racial (Phinney, 2003), ser "negra" representa un nivel básico de aceptación y pertenencia al grupo racial negro, mientras que "afrodescendiente" implica una conexión explícita y politizada con las raíces africanas y la historia/cultura afrodescendiente, hay afinidad con el denominarse "negra", pero también hay distancia con el término "afrodescendiente" y sus connotaciones políticas e históricas.

Además, algunas entrevistadas describieron un proceso de exploración y aceptación gradual de su identidad afro, lo que coincide con las etapas de moratoria o exploración y logro de identidad donde este proceso implicó un cuestionamiento de los valores y percepciones iniciales, una búsqueda de información y una eventual aceptación y orgullo por su identidad étnica/racial. Tal como expresa en el fragmento:

Creer y apropiarme cada vez más y poco a poco fue un proceso, ese decir, soy negra o de aceptar que no soy blanca (...). Creo que fue por ahí como a los, 13 14 años que ya fui como un poquito más consciente de mi entorno, de mi persona y de mi identidad. (V. Sánchez, comunicación personal, 13 de noviembre, 2023).

En los testimonios de las entrevistadas se evidencia la complejidad del proceso de construcción de la identidad étnica/racial dentro de la comunidad afro en Colombia. Como plantea Hall (2003), estas identidades diaspóricas emergen en un equilibrio entre la conexión con el lugar de origen africano y la historia migratoria, donde la distinción entre "negra" y "afro" revela cómo el acceso al conocimiento sobre las raíces africanas y la conexión con esa herencia cultural moldea los niveles de compromiso e integración de la identidad étnica (Phinney, 2003). Para las interlocutoras, ser "negra" representa un nivel básico de aceptación racial, mientras que "afro" implica una conexión más profunda y politizada. Por lo tanto, el análisis de los términos identitarios utilizados por estas mujeres no sólo revela las tensiones y negociaciones en torno a la etnicidad y la negritud, sino que también pone de manifiesto las luchas históricas de la comunidad afro por el reconocimiento, la descolonización y la reivindicación de sus identidades en medio de estructuras de opresión interseccionales, sus voces directas son necesarias para comprender estos procesos desde sus propias experiencias y narrativas situadas.

4.2. La negritud en Valledupar y otras ciudades: matices y particularidades

Indagar en los imaginarios y percepciones asociados con la afrocolombianidad en este trabajo resultó esencial para intentar conocer las relaciones que se tejen entre la identidad étnico-racial, la feminidad y las representaciones socioculturales imperantes. Al preguntarles a las entrevistadas qué imágenes, ideas o nociones evocaban en sus mentes al escuchar esta palabra, quería abrir esa ventana hacia sus cosmovisiones, experiencias y sentires en torno a su condición como mujeres negras, también con el fin salir un poco de las definiciones formales o los discursos académicos, este ejercicio apuntaba a capturar sus percepciones, las cuales están formadas por sus trayectorias personales, sus entornos sociales y los complejos caminos de construcción identitaria que han atravesado. Las asociaciones percibidas en torno a la "afrocolombianidad" revelaron los estereotipos y sesgos internalizados con expresiones como “me imagino, las negritas esas por allá cómo de Cartagena, así con esos vestidos con la taza llena de fruta” o “aquí en Colombia las personas morenas eran personas que trabajaban en la casa, no se les mostraba” (H. Pérez, comunicación personal, 22 de diciembre, 2023), pero también reveló las estrategias de afirmación étnico-racial, los referentes culturales significativos y las luchas por el reconocimiento que han marcado sus vidas. Como se refleja en el siguiente comentario:

Para mí afrocolombianidad es... La representación de la mujer fuerte, valiente, que no solamente va en el tono de la piel y de la forma del cabello (...) Sino esa persona que lucha cada día como en contra del racismo que luchan cada día en ser más fuerte y en salir adelante. O sea, para mí afro tiene un significado de fuerza, de poder, de berraquera. (L.L. López, comunicación personal, 06 de enero, 2024).

La lucha contra el racismo y la búsqueda de visibilidad y reconocimiento fue un hilo conductor que entrelazaron las narrativas de varias de las interlocutoras, esto no solo definió su ser étnico-racial, sino que también configuró sus conceptualizaciones de la feminidad negra donde lejos interpretar el rol de ser sujetos pasivos, se retrataron a sí mismas como mujeres guerreras, descendientes de luchadoras que han desafiado la opresión desde la diáspora africana.

Pero para llegar a este punto, primero fue necesario un proceso de resignificación de lo que define "lo afro", Este aspecto se ejemplifica en la siguiente cita:

He tenido la oportunidad de conocer artistas y gente que me ha enseñado el lado afro porque yo entendía afro por otra cosa, por dolencia, por fuerza, por cosas negativas y yo empecé a escuchar música de artistas afro que tenían un discurso de empoderamiento antirracista que uno decía Marica ¿Qué es esto? (...). (V. Sánchez, comunicación personal, 13 de noviembre, 2023).

En este proceso de resignificación medios como la música o la inclusión de personas negras en los medios de comunicación, a través de discursos de empoderamiento antirracista han hecho que las participantes logran cuestionar sus preconcepciones y descubrir una narrativa liberadora. Por ejemplo, la fuerza y expresividad de las voces de artistas afro provocaron en una de las interlocutoras una reacción de asombro y cuestionamiento: "*Marica, ¿qué es esto?*", evidenciando el impacto que tuvieron en desafiar sus ideas preconcebidas. Un elemento clave en este proceso de reaprendizaje fue la toma de conciencia sobre la riqueza cultural e histórica de los pueblos afrodescendientes. El descubrimiento de que América tenía un nombre ancestral, Abya Yala, antes de la llegada de Colón, le permitió conectar con un pasado y una cosmovisión que habían sido invisibilizada por la forma en como a lo largo de su formación académica le impartieron la historia. También se ilustra cómo la apertura a las expresiones artísticas y culturales afro puede catalizar

una transformación en la percepción de lo que significa "lo afro". De ser visto como algo negativo y doloroso, pasó a comprenderse como una forma de expresión cultural vibrante, diversa y empoderada. La frase "*ser negro es hermoso*" condensa esta mirada celebratoria y afirmativa de la negritud.

No obstante, estas concepciones y sus resignificaciones también se han visto marcadas por los entornos en donde habitan. Al momento de redactar este apartado, cuatro de las ocho participantes vivían en ciudades fuera de la región. Por lo que, les fue inevitable comparar sus sentires de lo que conllevaba ser negra en su lugar de origen y serlo en sus actuales lugares de residencia. Una participante describió:

A ver, si yo lo pongo en términos de los costeños de Valledupar están muy ligados a como se ven, o sea, lo más representativo son las mujeres blancas porque es lo más bonito (...). La mujer negra, está asociada a el descuido y a la pobreza, de una te categorizan y más si tú eres una mujer que se cuida mucho, lo primero que te van a decir: *Ay una negra fina es eres una negra muy simpática, muy bonita*. Una vez alguien me dijo eso y yo lo primero que hice fue dejar de hablar con esa persona y sacarlo de mi vida porque yo le pregunté ¿qué significa ser negra fina? Y me dijo: *sí tú sabes negra fina*, y yo: "no, no sé, por eso te estoy preguntando", -*sí que no te ves como color esclava*. (A. Cujia, comunicación personal, 03 de noviembre, 2023).

Para las participantes, Valledupar es un lugar con un ambiente difícil para las personas negras donde la diversidad no tiene cabida, ya que, para ellas lo afro parece estar en una constante negociación con los estándares de belleza imperantes, donde se muestra una tendencia a negar u ocultar la negritud y a adaptarse a ideales estéticos que priorizan la blancura. En la ciudad enfrentan la presión de alisar su cabello y adoptar otros estilos que se alineen con estos estándares, reflejando una adaptación a normas que no reflejan su herencia cultural. Esta tendencia se manifiesta en una percepción de la identidad negra que está asociada con la pobreza y el descuido, mientras que las mujeres blancas son consideradas más representativas de la belleza. La categorización de las mujeres afro como "negras finas" (aquellas que cuidan su apariencia con esmero) resalta ese intento de alinearse con estos ideales encaminados a la blancura, a menudo en detrimento de su propia autoaceptación y autenticidad cultural.

Aquellas que migraron a centros urbanos más grandes como Bogotá y Bucaramanga, la diferencia en la percepción de lo afro es visible. La migración hacia estas ciudades las llevó a una mayor reflexión y aceptación de su identidad racial, obligándolas a confrontar y reafirmar su negritud en un contexto donde la categorización racial es más prominente. Sin embargo, en Medellín, la situación se torna compleja, de las dos participantes que residen en esta ciudad, una manifestó que se ha enfrentado a un canon de belleza local que privilegia características asociadas con la blancura, lo que resulta en una percepción de menor atractivo para aquellas que no cumplen con estos estándares. La presión para ajustarse a este ideal resalta una discrepancia significativa entre la identidad racial y las expectativas sociales de belleza. De hecho, de las dos participantes que residen en esta ciudad, una comentó:

Soy negra, normal, pero ya llegué acá y me tocó apropiarme más de esa identidad, pero como te digo (...) mi etnia importa (en Medellín), en Valledupar yo siento que no. (...) Yo siento que es diferente, por ejemplo, en Cartagena que está tanta gente negra (...) Cómo segregada la gente negra a la gente blanca, o sea sí importa, una experiencia diferente y o en Barranquilla que pues como hay... Digo yo que más gente blanca así de las veces que yo he ido a Barranquilla. Cómo te digo en Valledupar que somos un poquito más mestizos (...) En Medellín, siento que es diferente aquí en Medellín, por ejemplo, yo siento que es difícil uno como mujer negra encontrarse bonita. O, por ejemplo, yo he recibido comentarios de que yo no soy bonita aquí porque yo no soy particularmente blanca, no tengo esos rasgos fileños (...) que no encajo aquí con el canon. (V. Sánchez, comunicación personal, 13 de noviembre, 2023).

En Medellín, la influencia del canon de belleza blanco impactó negativamente en la autoaceptación y en cómo se veía a sí misma una de las participantes en comparación con los estándares estéticos predominantes. La percepción de ser juzgada por no cumplir con estos ideales resaltó la dificultad de navegar una identidad racial en un entorno que no refleja su herencia cultural. Por otro lado, la experiencia en ciudades como Bogotá presenta un contraste. En la capital, la diversidad cultural y la densidad poblacional parecieron promover una mayor tolerancia y aceptación de la diversidad étnica.

Es distinto porque, como te decía al principio en Bogotá, la gente está en su mundo y en Bogotá hay mucha gente que le gusta tantas cosas que uno lo ve raro y diferente, sin embargo, nadie se mete ni nadie comenta, tú no vas a ver a las personas que pasan y van a murmurar o a mirar ahí diciendo, uy, *mira ese cabello como se le ve de feo* esas cosas. De hecho, a mí en Bogotá se me han acercado a decirme que, sí me veo linda con el cabello, así yo gracias. ¿Te lo puedo tocar? No. Ese tipo de cosas les gusta mucho a los cachacos tocarle el cabello a uno. (A. Cujia, comunicación personal, 03 de noviembre, 2023).

En Bogotá, ella manifestó haber sentido una menor presión social respecto a su apariencia, aunque también enfrentó una curiosidad que a veces sentía invasiva por parte de las demás personas. Esta diferencia en la percepción sugiere que la aceptación como mujer afrodescendiente podía estar influenciada por la diversidad y el dinamismo cultural de la ciudad. La migración a diferentes ciudades resaltó cómo las experiencias individuales de identidad racial podían ser moldeadas por el entorno urbano en el que se encontraban. Para las entrevistadas que viven fuera de Valledupar, la exposición a diferentes normas culturales y estéticas les ofreció una oportunidad para reevaluar y reafirmar su identidad afro. Esta migración no solo alteró la forma en que eran percibidas, sino también cómo percibían su propia identidad, revelando que la identidad racial no es estática, sino que se reconfigura constantemente a través de distintas interacciones sociales.

Además, al trasladarse de ciudades pequeñas como lo es Valledupar a lugares como Bucaramanga o Medellín, ellas enfrentaron una variedad de reacciones a su apariencia e identidad. En Valledupar, algunas entrevistadas mencionaron haber sentido que su negritud no era un tema de conversación constante y que tampoco estaba tan marcada por el color de su piel. Sin embargo, al mudarse a otras ciudades, experimentaron una mayor visibilidad y categorización racial, lo que las llevó a una mayor reflexión y aceptación de su identidad afro. Para las demás participantes, la migración no resultó en una diferencia significativa en la percepción de su identidad racial. Se sentían aceptadas y orgullosas de ser morenas tanto en Valledupar como en otras ciudades. No obstante, su identificación como sujetas racializadas estuvo influenciada por imágenes culturales específicas, como las palenqueras de Cartagena o las personas chocoanas, demostrando así cómo ciertos símbolos culturales configuraban su autoidentificación.

La migración también catalizó un proceso de resignificación y empoderamiento, ya que manifestaron un mayor cuestionamiento y una reafirmación de su identidad afro. La exposición a

discursos de empoderamiento antirracista y a una mayor diversidad cultural les permitió desafiar sus preconcepciones y descubrir una narrativa más positiva y liberadora. Por ejemplo, el caso de la estudiante de antropología quien describió cómo la música y los discursos de artistas negros le enseñaron a apreciar su herencia cultural y a redefinir lo que significaba ser afrodescendiente. La resignificación en torno a su negritud se convirtió en un acto de empoderamiento, permitiéndoles desafiar los estereotipos negativos y celebrar la riqueza y fortaleza de su herencia cultural.

5. El cabello como hilo conductor de representación, autoestima y resistencia

En una de las conversaciones sostenidas en esta investigación, una participante del estudio compartió un pensamiento que resonó profundamente con la esencia de lo expresado por la mayoría de las interlocutoras a lo largo de este trabajo, con una convicción palpable, afirmó: "Mi pelo es mi representación, entonces tengo que hacerlo más grande... que se vea, que luzca (...) esto está planeado, no me vengas a decir que está desorganizado, porque no, aquí hay más planeación que cualquier otra cosa" (A. Cujia, comunicación personal, 03 de noviembre, 2023). La seguridad y la naturalidad era tanta que irradiaba orgullo mientras hablaba, evidenciando que su declaración trascendía una simple descripción de cuidado capilar. Era, en esencia, una potente afirmación de su ser y una fuente de satisfacción personal, independientemente del estado "natural" o no de su cabello.

Este enunciado sirvió como punto de partida para explorar la relación que las entrevistadas mantienen con su cabello, el cual resultó ser un viaje que entrelazó identidad, autoestima y resistencia, aspectos que este capítulo se propuso desarrollar desde múltiples dimensiones. Por lo que, en este apartado, se examina cómo ellas navegaron sus primeras experiencias estéticas, frecuentemente marcadas por presiones sociales o familiares para acoplarse a los estándares de sus contextos. Se aborda en el lenguaje utilizado para describir y categorizar los diferentes tipos de cabello rizado, revelando cómo la nomenclatura misma puede ser un acto de empoderamiento, pero también de marginación o estigmatización dentro de la misma comunidad. Se describe los sentimientos complejos y cambiantes hacia su cabello y cómo estos afectan su autoestima y autoimagen. También, se analiza las diversas rutinas de cuidado capilar, desde el alisado, el tinte y el mantenimiento del cabello natural; examinando los costos asociados con estas elecciones capilares, no solo en términos económicos sino también en cuanto a identidad y autoconcepto, en donde el mercado de la industria cosmética ha respondido e influido en estas experiencias, creando tanto oportunidades como desafíos para la expresión identitaria de las participantes. Finalmente, se aborda la pregunta crucial que muchas se hacen durante su transición hacia el cabello natural: "¿Por qué ocultar algo que es mío?", explorando las implicaciones personales sociales y emocionales de esta decisión.

A través de estas exploraciones, se buscó analizar como el cabello se convierte en un sitio de negociación entre el yo personal y las expectativas sociales, entre la herencia cultural y las

presiones del mercado, y entre la autoexpresión y la conformidad. Este capítulo ilumina cómo, para las interlocutoras, el viaje hacia la aceptación y celebración de su cabello sea este de manera natural o no, es más que nada un viaje hacia su autodefinición y autoaceptación como mujeres negras.

5.1. Autonomía: primera experiencia con la modificación capilar

Las experiencias de las mujeres en relación con su apariencia y autoestima están profundamente influenciadas por sus figuras maternas y otros referentes femeninos cercanos. Estas relaciones actúan como un puente entre la identidad personal y las expectativas sociales. A diferencia de las mujeres no racializadas, quienes pueden acceder a un espectro más amplio de ideales de belleza, las mujeres negras a menudo se encuentran navegando en un espacio más restringido, definido por las opiniones e influencias de su entorno inmediato (Turnage, 2004). Este "límite adyacente" se convierte en un marco de referencia para construir una imagen positiva o negativa de sí mismas.

En el proceso de investigación sobre prácticas capilares, emergió un patrón recurrente. Una de las entrevistadas, al rememorar su primera experiencia con el alisado del cabello, reveló con un dejo de nostalgia: "Yo comencé a alisarme desde los 14 años (...) imagínate tú". Mientras hablaba, su mirada se perdía en un punto distante, como si estuviera reviviendo aquel momento, y sus manos se movían instintivamente hacia su cabello. Días después, otra participante compartió una historia similar, aunque con un leve giro: "La decisión no fue mía, fue de mi mamá". Estas narrativas pusieron de manifiesto que el alisado del cabello fue en su momento, el epicentro de un entramado complejo de expectativas familiares y presiones sociales.

El alisado capilar constituyó una experiencia intensa y transformadora. Este procedimiento generalmente implica largas horas de exposición a productos químicos, ya sea en un salón de belleza o en casa, dependiendo de quién aplique el tratamiento y cuyo resultado final es ver el cabello completamente liso por primera vez. Las entrevistas realizadas revelaron una clara correlación entre la edad de las participantes y sus experiencias y decisiones relacionadas no solo con el alisado sino también con el teñido del cabello, aunque las motivaciones de ambos procedimientos eran distintas. Todas iniciaron estas prácticas de modificación capilar durante la adolescencia, es decir, entre los 11 y 15 años aproximadamente. Durante esta fase, muchas de las participantes enfrentaron inseguridades personales y en algunos casos, situaciones de acoso escolar

o "*bullying*". Estos factores tanto internos como externos ejercieron una presión significativa, llevándolas a considerar el alisado del cabello como una solución para mejorar su apariencia y, por extensión, su autoestima. La decisión de alisar el cabello se presentaba, entonces, no solo como una elección estética, sino como una estrategia para sentirse "más bonitas" y potencialmente, más aceptadas en su entorno social.

A lo largo de las entrevistas también se logró evidenciar como los estándares de belleza son internalizados y perpetuados, donde factores como la presión social, puede llevar a la adopción de prácticas de modificación corporal, en este caso, el alisado del cabello. El siguiente fragmento refleja la tensión de las interlocutoras entre la individualidad y el deseo de pertenencia, así como la influencia del entorno social en la formación de la identidad y la autoestima durante esta etapa de sus vidas:

Ya yo entré al colegio aquí y la cosa era totalmente diferente. Ya las niñas eran con su cabello super liso y ya yo empecé a como a mentalizarme que el pelo no me podía salir ningún ñongo como yo le decía en ese entonces, no puede salir ningún ñongo por ningún lado, o sea, el pelo siempre lo debo tener liso. Entonces, la sociedad ya empezó a influir, al principio fue mi mamá, pero mi mamá era por qué todo el mundo lo hacía. Y ya después fui yo porque ya me di cuenta de que pues todos los demás lo hacían y yo también quería estar en esa onda de todo el mundo de "parecerme a las demás" (L.L. López, comunicación personal, 06 de enero, 2024).

En este orden de ideas, el relato revela un proceso de transformación personal influenciado por el cambio de entorno escolar y las presiones sociales. Al ingresar a un nuevo colegio, se enfrentó a un ideal dominante: el cabello liso. Esta experiencia desencadenó un proceso de internalización de nuevos estándares estéticos, plasmado en su determinación de eliminar cualquier "ñongo" (término coloquial para rizos) de su cabello. La repetición enfática de mantener el pelo siempre liso subraya la rigidez de esta nueva norma autoimpuesta. Ella reconoce explícitamente cómo esta influencia social cambió, desde la inicial decisión materna hasta su propia adopción de estas prácticas, motivada por el deseo de conformidad. Su anhelo de "parecerse a las demás" encapsula la esencia de su motivación, reflejando la tensión entre individualidad y pertenencia

típica de la adolescencia, y cómo los estándares de belleza pueden moldear profundamente la autopercepción y las prácticas de cuidado personal.

Por otro lado, las figuras femeninas como sus mamás o tías jugaron un papel crucial, ya que influyeron en las experiencias y decisiones de las interlocutoras. Las "batallas" relacionadas con el cabello no se limitaron a las que enfrentaron de niñas en el entorno escolar o a sus luchas personales con el peinado. Estas contiendas se extendieron también a quienes las peinaban, las cuales se esforzaban por mantener el cabello "ordenado":

La primera vez no lo hice yo, me lo hizo una tía, entonces, pues ella llamó a mi mamá, *“no lo que pasa, es que mira yo tengo una crema aquí para bajarle la onda al cabello”* y resulta que eso era alicer, o sea, ni yo sabía que eso era alicer, porque yo todavía estaba pues una pelada. No y llamó mi mamá *“Que si me das permiso que yo tengo una cremita aquí para bajarle las ondas a el pelo (...) para que no se le viera tanto así (...)* también mi colegio y sobre todo las burlas. O sea, centrémonos en eso que todo el tiempo como que tú tienes el pelo feo o pelito de no sé qué pelito de coco, pelito de esto, pelito, o sea, mejor dicho, influyó muchísimo y yo siento que todavía influye (...)”. (G. Gámez, comunicación personal, 12 de enero, 2024).

En este relato, al igual que el fragmento citado al inicio de este apartado demuestra cómo se pasó por alto la autonomía de las interlocutoras, buscando la aprobación de la madre en lugar de la aprobación de las directas involucradas. Este patrón refleja una estructura de poder en la que las decisiones sobre el cuerpo de ellas fueron tomadas por los adultos de su entorno. Además, el uso de eufemismos y lenguaje engañoso fue evidente su narrativa. La tía propuso "una crema aquí para bajarle la onda al cabello", evitando mencionar directamente el alisado. Esta falta de transparencia se ve agravada por el desconocimiento de la entrevistada, quien admitió: "resulta que eso era alicer, o sea, ni yo sabía que eso era alicer". La autodescripción como "una pelada" enfatiza su vulnerabilidad e inexperiencia en ese momento crucial. También se logra vislumbrar la normalización de estas prácticas en la justificación ofrecida: "para bajarle este las ondas a el pelo (...) para que no se le viera tanto así". Sugiriendo una percepción negativa del cabello rizado, el cual fue visto como algo que necesitaba ser "corregido" o "disimulado".

Asimismo, la etapa escolar también fue una constante en los discursos de las participantes. El colegio fue referido como un espacio problemático donde fueron objeto de burlas y exclusión por sus cabellos, siendo tales situaciones otro detonante para querer alisarlo. Es decir, el colegio fue visto como un lugar de conflicto, donde se afianzaban sus inseguridades. Como resultado, seis de ellas aseguraron que fue debido a su experiencia en este espacio que decidieron solicitar a sus familiares que las alisaran. Como se expresa en el siguiente fragmento:

(...) Ay yo a veces iba al colegio así con la cara de medio echarme agüita. Sí es que de pronto había algún evento importante en el día, yo me dedicaba y la cosa, pero de resto. creo que esta actitud hacia mi apariencia contribuyó significativamente al acoso que experimenté. En aquella época, no me sentía segura de mí misma y no me gustaba cómo me veía. El cabello era uno de mis mayores problemas: mami no me peinaba y yo tampoco me esforzaba por hacerlo. En ese tiempo yo pensaba: "Si me aliso el pelo, puedo hacerme un moño *juas* y listo". (...) por eso mi pelo estaba muy reseco. Recuerdo que la parte de la frente ni siquiera se mojaba. La raíz de mi cabello estaba achicharrao. Ahora me río al recordar lo "achicharrao" de mi cabello, pero en ese momento era una fuente de inseguridad y molestia en mí. (L.L. Escandón, comunicación personal, 24 de octubre, 2023).

Fue perceptible en la narración la emocionalidad, pues ella se sentía insegura de su cabello. Su primer alisado fue a los 14 años, ella explicó el juicio negativo de normalidad que, en su opinión, sus compañeros hacían sobre su persona por tener una textura difícil de manejar, por lo que apenas se le presentó la oportunidad de alaciarse decidió aprovecharla. No obstante, no se debe considerar la primera experiencia relacionada a la modificación de sus cabellos de manera exclusivamente negativa. Durante esta etapa, algunas participantes encontraron en el teñido del cabello una vía para la autoexpresión y la afirmación personal. Así como afirmó una de las interlocutoras:

Yo me lo empecé a pintar desde los 15, la primera vez fue morado con rosado, de hecho, ese fue mi regalo de los 15 (...) siempre me gustó ver otros colores en el pelo, o sea, me parece pintarse el pelo una manera muy bacana de expresarse uno, de adornarse y llevarlo no solamente como ah bueno, si tengo pelo, sino como casi que un accesorio. Siento que,

por ejemplo, me da personalidad. (V. Sánchez, comunicación personal, 13 de noviembre, 2023).

Teñirse el cabello le proporcionó una sensación de empoderamiento al tomar decisiones conscientes y deliberadas sobre su apariencia, simbolizando un acto de autoafirmación. Su cabello ondulado le permitió centrarse en la elección de colores y la creatividad personal, en lugar de enfrentar los desafíos relacionados con el manejo de la textura o el estilo del peinado. La primera vez que se tiñó el cabello coincidió con su cumpleaños número 15, lo que puede interpretarse como un rito que marcó una transición importante hacia la adolescencia o la adultez joven, simbolizando un nuevo comienzo y una afirmación de la autonomía personal. Por otro lado, la elección de los colores morado y rosado, asociados con la creatividad y la no conformidad, convierte su apariencia física en una exploración personal y en un comentario crítico sobre las expectativas sociales.

Entendiendo la identidad como un proceso dinámico, continuo y moldeado por el contexto sociocultural, las mujeres entrevistadas experimentaron una marcada dualidad entre su auténtico ser y las expectativas sociales durante su trayectoria educativa. Esta tensión se manifestó en la necesidad de adaptarse a pautas de conducta que a menudo no reflejaban su verdadera esencia. A pesar de las diferencias individuales, emergieron patrones comunes que evidenciaron las dificultades para reconocerse y aceptarse como mujeres negras: ser minoría en el aula, enfrentar discriminación de por parte de sus compañeros y, sobre todo, sentirse menos atractivas en comparación con sus pares blanco-mestizas.

En síntesis, las representaciones sobre belleza se interiorizaron desde edades muy tempranas bajo un discurso estigmatizante que las llevó a rechazar su cabello, inculcándoles una idea de inferioridad estética y limitando su autonomía. Como sostiene Villareal (2017), la discriminación racial se vive en y con el cuerpo. Durante la adolescencia, las participantes adoptaron prácticas capilares como estrategia para navegar las expectativas sociales y las presiones de conformidad. La influencia de figuras maternas y otros referentes femeninos cercanos fue crucial, actuando como puente entre la identidad personal y las expectativas colectivas, y reforzando ideales estéticos percibidos como necesarios para la aceptación social.

Estas experiencias configuraron una dinámica escolar y familiar distintiva, colocándolas en una posición donde debían adoptar un papel acorde al contexto, aun cuando este no reflejara su verdadero yo. Ellas se vieron obligadas a ejercer un control estratégico de su imagen, incluso

cuando esta proyección no concordaba con su identidad auténtica, ilustrando la complejidad de la construcción identitaria en entornos que a menudo desafían y cuestionan su autenticidad (Goffman, 1970), Sin embargo, a medida que maduraban y tomaban conciencia de los efectos a largo plazo de los productos químicos en su cabello, las participantes comenzaron a cuestionar las normas previamente aceptadas e internalizadas. Este proceso de introspección y crítica condujo a una reevaluación de sus prácticas capilares y de los motivos subyacentes a sus decisiones. La transición de la adolescencia a la adultez estuvo marcada por una reflexión más profunda y una mayor autoconciencia, propiciando una redefinición de su identidad y una búsqueda de autoaceptación, aspectos que se abordarán más adelante.

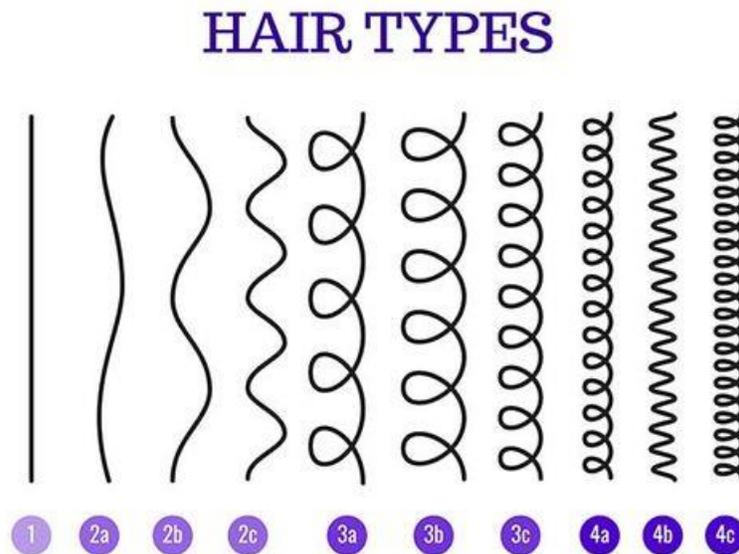
5.1.2. Cuscú, 1,2,3 o rizado

Internet se ha presentado como un espacio para aquellas voces que no tienen representación en los medios de comunicación masivos. Para bien o para mal (dependiendo del punto de vista), las redes sociales han promovido espacios de discusión a gran escala, brindando oportunidades para hablar desde los más diversos sectores e intereses. A partir de estos escenarios de exposición, se han guiado debates que evidencian un crecimiento exponencial en el fortalecimiento de la identidad negra, la denuncia contra el racismo, la visibilización de iniciativas antirracistas y la promoción de la autosuficiencia negra. Además de las redes sociales, sitios web, blogs y canales de vídeo se han consolidado como fuentes fructíferas de expresiones sobre el fortalecimiento de la negritud, destacándose numerosas indicaciones, tutoriales y recomendaciones sobre cómo tratar el cabello crespo.

Fue en este contexto que emergió una forma de clasificación del cabello ampliamente difundida y adoptada por quienes lideran en estos temas. Desarrollada por el peluquero estadounidense Andre Walker, esta clasificación categoriza los tipos de cabello natural del número 1 al 4, con subclasificaciones de las letras *a*, *b* y *c*. La clasificación considera la textura de los mechones, la densidad (número de mechones por centímetro, es decir, desde el cabello “más fino” hasta el “más abundante”) y el grosor (fino, medio o grueso).

Figura 5

Sistema de clasificación de textura capilar de Andre Walker



Nota. Fuente: <https://co.pinterest.com/pin/34340015901639434/> (Pinterest, 2018)

El sitio web *Naturally gorgeous Curls* (2017) amplía la definición del servicio que propone ofrecer para favorecer la aceptación del cabello natural:

Determinar tu tipo de cabello es un punto de partida para encontrar los productos y estilos adecuados para tu cabello. El sistema *Curl* de *Naturally Curly* se centra en los tipos 2 (ondulados), tipos 3 (rizados) y tipos 4 (afro). Las subclasificaciones, de A a C, se basan en el diámetro de la onda, ondulación o bobina. Nuestro sistema de tipos de cabello detalla los diferentes tipos de cabello que se encuentran dentro de la descripción más amplia del cabello rizado. Nuestro objetivo aquí es ayudar a aclarar cualquier confusión para que no solo puedas entender tu tipo de cabello, sino también encontrar los mejores productos que funcionen para tu tipo de cabello único y aceptarlo (párr. 2).

En el transcurso de las conversaciones se hizo evidente el conocimiento que tienen sobre sus texturas capilares y también la riqueza léxica asociada a la descripción de sus cabellos, lo que resultó particularmente llamativo fue la manera en que relataban estas historias, frecuentemente entre risas y con un tono que oscilaba entre la complicidad y la resignación. El humor sirvió como mecanismo para abordar experiencias que en su momento pudieron haber sido incómodas.

Como resultado de esta mezcla de diversión y significación, surgió la motivación de indagar más sobre los nombres que conocían para describir el cabello rizado. La respuesta fue una cascada amplia de términos, algunos pronunciados entre carcajadas, otros con un dejo de molestia. El resultado fue una extensa lista que no solo reveló un vocabulario compartido, sino también las experiencias comunes y divergentes en relación con la percepción y valoración del cabello en sus contextos, donde cada denominación parecía llevar consigo una historia, un recuerdo o una reflexión sobre sí mismas.

A continuación, se presenta un cuadro que recoge los términos más mencionados por las interlocutoras:

Formas de nombrar el cabello rizado o afro

Términos	Connotación
Pelo Malo/tieso	Termino más conocido para mencionar el cabello afro
Ñongo	Hace referencia a las texturas más crespas, aquellos cabellos cuyo patrón de rizo está en la categoría 4.
Cuscuo	Cabello cuya textura es visualmente parecida a la textura granulada del cuscús (cereal).
Brillo fino	Brillo fino, también conocido como brombil. Es un cabello de estructura gruesa y muy ensortijada
Muñeca tirada en arroyo/traspatio	Se refiere a un cabello que se percibe con frizz, ondulaciones irregulares o una textura asociada a la falta de cuidado o exposición a elementos como la humedad.
Rucho	Referencia con la yuca rucha: El término "cabello rucho" se refiere a un cabello que es grueso y difícil de manejar que en apariencia no parece ser flexible. Similar a aquella yuca que por más que se cocine no se ablanda, el cabello rucho se usa para

	describir cabello como rígido, seco o duro y resistente a cambios con productos o peinados.
Corozo	Hace alusión a aquellos mechones de cabello corto que se ubican en la parte de la nuca, característica de los rizos muy apretados que se ven compactos y redondos.
8888 (ocho mil ochocientos ochenta y ocho)	Descripción visual, hace referencia a aquellos rizos que son muy ensortijados, como bucles apretados que se asemejan al número 8.
Millo alto	Expresión utilizada para describir un tipo de cabello que es visualmente parecido a las espigas altas del maíz o millo. Es un cabello grueso, denso y voluminoso. El adjetivo "alto" resalta su longitud o elevación. Generalmente se asocia con un cabello inmanejable.

A partir de la tabla se puede evidenciar el lenguaje compartido entre las participantes, con términos específicos para describir texturas y estados del cabello, indicando como el componente semiótico afecta a tal punto que convierte al cabello en un elemento que comunica, que permite que cada persona habite el mundo de una forma particular, se es crespa, ñonga, cuscúa etc. A través del pelo se puede comunicar las experiencias y las subjetividades. Tal como se expone en el siguiente fragmento:

Bueno, en nuestro lenguaje costeño hay muchos. A mí me han dicho pelito de concha de coco, eh brillo vasto, que es el otro brillo, o sea para brillar las ollas, pero el grueso. De hecho, los pelaos me tomaron una foto y lo mandaron al grupo de primos, de los pelitos y que la del cucuyo. Ay no le paro bola gracias a Dios. (L.L. López, comunicación personal, 06 de enero, 2024).

La jerarquización del cabello como forma de segregación dentro de la comunidad negra, es un fenómeno que refleja las dinámicas internas de poder y las influencias persistentes de los

estándares de belleza eurocéntricos (Moreira, 2021). Este sistema de clasificación y valoración del cabello basado en su textura perpetúa prejuicios raciales y crea divisiones dentro de los mismos miembros de la comunidad afro. En el contexto de las entrevistas realizadas, se evidenció que todas las participantes, excepto una, mencionaron directamente estas denominaciones desde sus experiencias personales. La excepción fue una entrevistada con textura de cabello entre 2b y 2c, una hebra ondulada que se percibe como suave. Esta participante no relató experiencias directas de discriminación basada en su cabello, sino que mencionó haber observado o escuchado sobre estas situaciones en referencia a otras personas como sus primas o amigas.

Las texturas más rizadas, categorizadas como tipos 3 y 4, tienden a enfrentar mayor estigmatización, de hecho, las participantes con este tipo de cabello relataron experiencias de discriminación más directa y agresiva, incluyendo comentarios despectivos causando así el deseo para cambiar la textura natural de sus cabellos. En contraste, las texturas más onduladas, como las de tipo 2, pueden experimentar menos discriminación directa relacionada con el cabello. La participante con cabello tipo 2 relató una experiencia diferente, marcada por una menor incidencia de comentarios despectivos y una percepción social más favorable.

Estas experiencias diferenciadas subrayan las dinámicas internas en las comunidades negras con respecto a las características físicas. El "colorismo" y el "texturismo" (discriminación basada en el tono de piel y la textura del cabello, respectivamente) son manifestaciones de cómo los estándares de belleza eurocéntricos han sido internalizados incluso dentro de comunidades históricamente marginadas (Villarreal, 2017). La experiencia diferenciada de la participante con cabello tipo 2 ilustra cómo incluso pequeñas variaciones en las características físicas pueden resultar en experiencias sociales significativamente diferentes, dando como resultado a una especie de "privilegio" dentro de la comunidad, donde aquellas con rasgos más cercanos al ideal eurocéntrico enfrentan menos barreras o discriminación que aquellas que no lo están.

5.2. El cabello como centro de afectos

Cabe resaltar que abordar la emocionalidad presentó desafíos significativos, las intrincadas conexiones entre el cabello y las emociones suponen un terreno complejo que podría exceder mi capacidad de comprensión como investigadora. No obstante, resulta valioso intentar emprender este análisis. Explorar estas dimensiones, aun con sus dificultades inherentes, puede revelar

aspectos importantes sobre la experiencia vivida de las mujeres negras y su proceso de construcción identitaria.

Desde la teoría crítica de la política cultural de las emociones (Ahmed, 2015), se intentó conectar los discursos con las experiencias emocionales de las participantes, por lo que, desde una perspectiva académica el cabello es un elemento que requiere un análisis exhaustivo, ya que, al igual que otras partes del cuerpo, está expuesto y se adapta a los límites entre lo personal y lo social, siendo así un elemento sumamente privado, pero a la vez indudablemente público y extremadamente político.

Por ende, surgieron preguntas: ¿por qué las mujeres negras consideran que el cabello es tan importante? ¿Cuál es la razón de su inquietud hacia él? ¿Cómo puede generar reacciones emocionales como alegría o tristeza? Este acercamiento tuvo como objetivo examinar cómo el cabello afecta la construcción identitaria y emocional de las interlocutoras, considerando cómo este aspecto físico se relaciona con experiencias más amplias de raza, género y autoidentificación en contextos sociales complejos.

Según Ahmed (2015), el cabello al igual que la piel, tiene la capacidad de reflejar la temporalidad (como los tintes vivos que se asocian con la juventud y las canas que se asocian con la vejez), así como la implicación en áreas específicas. A partir de las reuniones realizadas con cada participante, su cabello pasó por los procesos de cuidado, corte o control; al mismo tiempo que fue vivido, narrado y producido. Ellas discutieron la forma, textura y longitud del cabello; así como también su importancia y significado.

Lo anterior hizo necesario pensar el cabello a través de su capacidad para permitir formas de relación y representación. A partir de esto, se pudo observar cómo las interlocutoras percibían su cabello de tres formas:

Primero, como símbolo de belleza y la feminidad, debido a que varias de las entrevistadas manifestaron que se sentían más bonitas y femeninas a través de su cabello. Por ejemplo, como se evidencia en el siguiente relato: "Yo me siento espectacular cuando mi cabello está lindo, cuando se ve brillante. En la medida en cómo yo me veo y siento, así debe estar mi pelo". (L. M. Barahona, comunicación personal, 17 de marzo, 2024).

Segundo, como un elemento dinámico, donde el cabello no es algo pasivo que simplemente se deja manipular, sino que interactúa con productos y responde de manera "afectiva" al entorno.

A través de su materialidad, llega a tener una especie de agencia propia. Tal como se describe en el siguiente fragmento:

He aprendido a cuidar, a saber, qué le gusta, cuándo ya no le van a gustar las cosas, porque también comienza un proceso donde un producto le cae super bien. Ya llega un punto en el que no lo quiere más y me tocó buscar otro, para poder aplicarle porque si no se rebeldiza y se me reseca, se me pone sin brillo. (L.L. Escandón, comunicación personal, 24 de octubre, 2023).

Tercero, como manifestación de algo inusual o poco común, puesto que, para algunas, el cabello es una externalización de lo exótico del cuerpo de las mujeres negras, independientemente de si se encuentran en lugares predominantemente afro o no. Esto a menudo resulta en interacciones no deseadas. Así como lo ilustra el siguiente testimonio:

De hecho, a mí en Bogotá se me han acercado a decirme que sí me veo linda con el cabello así, yo [digo] gracias. [Me preguntan] “¿Te lo puedo tocar?” No. Ese tipo de cosas les gusta mucho a los cachacos, tocarle el cabello a uno. (L.L. López, comunicación personal, 06 de enero, 2024).

Por otro lado, cuando se comenzó a investigar sobre la agencia y cómo reconocían "los disgustos" o "la alegría" de sus cabellos, surgió una manera de dar vida al cabello y verlo como un componente activo, es decir, se caracterizó por una personificación, ya que las entrevistadas con cabello rizado manifestaban los sentimientos negativos del cabello a través de la resequedad, quiebres o caída, mientras que los sentimientos positivos los expresaban a través del brillo, la suavidad y la disposición a "dejarse" peinar.

En el caso de las personas que se alisaban el cabello, ellas lo veían como un elemento corporal que respondía a estímulos en lugar de un elemento activo. Esto se debe a la cercanía que tienen con él. Mientras que aquellas con cabello alisado no tienen una relación directa con su cuidado, aquellas que dedican horas a definir su cabello desarrollan un vínculo cercano con él, debido a que el cepillado, el planchado y el alisado suelen estar a cargo de alguien a quien pagan para hacerlo.

El cabello emergió en la experiencia de cada participante como algo relacional en lugar de discreto o aislado, donde fue posible percibirlo como un elemento poroso y permeable, con la capacidad de influir y ser influido. "¿Puedo tocarlo?" es una situación diaria para las mujeres con cabello voluminoso, hecho que ha ocasionado que las interlocutoras que portan su cabello natural critiquen el "toque". Aunque no todas están de acuerdo, la "curiosidad" parece invadir a las personas. Esta forma de interacción física muestra una tensión entre la atracción y la intimidación, revelando dinámicas de poder y control que estas mujeres deben explorar en su cotidianidad.

Muchas personas sienten la necesidad de tocar el cabello de mujeres con texturas rizadas o afro debido a las clasificaciones que tienen sobre el cabello. Lo suave, lo rugoso o lo liso son algunas de las texturas que se pueden sentir a través del tacto. Sin embargo, la textura para las mujeres con cabello crespo también va e un aspecto visual, por lo que la estructura del cabello permite una categorización que va más allá de la tipología de rizos basada en la forma del cabello y también incluye una tipología que percibe las diversas texturas visuales. Por esta razón, el cabello 4 suele ser considerado áspero y se les apoda como ruchos o cuscú.

Las percepciones sobre las texturas del cabello y las diversas situaciones en las que se ven envueltas tienen efectos profundos en las mujeres que viven estas experiencias. Describir todo lo que han vivido en relación con su cabello resultó ser una cuestión visceral que requería sensibilidad, ya que se intentó hablar sobre prácticas cotidianas en el contexto de grandes sistemas de dominación y hegemonías de la belleza. Varias de las participantes recordaban y expresaban con mucha vehemencia que no les gustaba su cabello: *"no me miraba al espejo para no verme los ñongos"*. Este sentimiento de disgusto y aversión por sus rizos fue el punto de partida de sus historias. El colegio, la familia, el desagrado o la libertad fueron algunos de los lugares donde el cabello cobró significado y ejerció su influencia.

Las representaciones del cabello son el resultado de concepciones heredadas de sus figuras maternas: "ay esos pelos" o "procura arreglarte esa greñera", influyeron de manera negativa en la comprensión de lo que significaba e implicaba tener cabello natural. Aunque no se basan en la racionalidad, sino en saberes construidos desde los afectos, los conocimientos de los que se hace alusión son consistentes y coherentes.

El tema del cabello parece ser doloroso desde el principio, no solo con las opiniones externas, sino también desde lo físico porque desde la niñez se había manifestado como algo doloroso. Una de las participantes dijo: *"Yo lloraba, cada vez que me alisaba, me dolía"* otra por

su parte también comentó: *“mami me hacía unos peinados todos malucos, yo gritaba cuando me lo desenredaba”*. Los sentidos se activan y establecen una conexión con los afectos. A pesar de que el peinado y el alisado durante la niñez eran asociados con el malestar físico, estos también mejoraban la apariencia una vez que se terminaban.

Las miradas detalladas sobre el resultado después del alisado no se hacían esperar, para ellas era común recibir elogios por verse "más bonita" o por lo mucho que había crecido el cabello. De hecho, estas circunstancias les generaban sentimientos de felicidad, satisfacción y seguridad. Después del primer alisado, las felicitaciones de amigos, familiares y conocidos llegaron rápidamente; todos sonreían y les tocaban el cabello.

La intensidad del afecto se combinaba con las locuciones en las entrevistas, utilizando expresiones faciales, gestos, intensidad de los sonidos y respuestas físicas como reír para hacer que la experiencia discursiva y la interacción en el momento fueran afectivas. Los sentimientos que surgieron alrededor del cabello se desarrollaron en circunstancias materiales específicas, así como en contextos sociales y económicos específicos.

Las experiencias anteriores, evidencian la existencia de condiciones previas que producen sentimientos específicos hacia el cabello. Una especie de transversalidad afectiva prevalece a pesar de las realidades tan diversas de las personas que participaron en este estudio. Debido a las experiencias que las participantes tienen con su cabello y las mediaciones que lo rodean, los afectos de ellas cambian a lo largo de sus vidas. La felicidad que experimentaron de niñas cuando no las peinaban es diferente a la que experimentaron después del peinado, y esta a su vez es diferente a la que experimentan cuando logran definir sus rizos y que se vean abundantes. Los significados de vergüenza, miedo, angustia, satisfacción o alegría cambian como respuesta a nuevas impresiones y representaciones, o sea, se trata de afectos que son familiares para ellas, pero que se transforman como nuevas formas de sentir debido a la metamorfosis de su vínculo con este.

5.3. Rutinas, costo y el mercado de la belleza

Sumergirse en el mundo de las rutinas capilares resultó un aspecto relevante en esta investigación, ya que a lo largo de las observaciones se evidenció una gran variedad de técnicas y rituales, cada una tan particular como los patrones de rizos de las participantes. Desde el uso de implementos como los gorros de satín hasta la adopción de productos específicamente formulados

para las necesidades de sus cabellos, donde la preocupación principal fueron aspectos como la hidratación, la protección contra daños y el estilizado.

De las ocho participantes, todas habían decidido alaciar (ya sea con productos químicos o con plancha) su cabello en algún momento de sus vidas. Sin embargo, al momento de redacción de este trabajo, cuatro de ellas mantienen su cabello natural, mientras que las otras cuatro continúan usando productos para alisarlo. Entre estas últimas, una de ellas optó por volver a alisarse el cabello después de haber pasado por el proceso de transición capilar. El grupo que lleva su cabello alisado describió una rutina si bien amplia resultó ser más sencilla en cuanto a pasos sobre su cuidado y mantenimiento del cabello en comparación a la de las rutinas de quienes portan el cabello rizado. Cada participante con cabello rizado mencionó el uso de al menos cinco productos distintos, lo que subraya la dedicación y el tiempo invertidos en el cuidado de su cabello.

Antes de abordar sus rutinas, es importante mencionar que algo que tuvieron todas en común fue que el cuidado del cabello crespo representó un desafío particular para ellas, ya que descubrieron tardíamente cómo mantener y cuidar sus rizos naturales. Puesto que, la mayoría de ellas cuando ya eran adultas fue que aprendieron por sí mismas y con apoyo de las redes sociales los métodos adecuados para cuidar su cabello, en lugar de heredar este conocimiento a través de la crianza familiar. Este fenómeno contrastó notablemente con la omnipresente familiaridad que tenían con las técnicas de alisado capilar. Puesto que, en las conversaciones sostenidas a lo largo de este trabajo todas independientemente de si portaban o no sus crespos, poseían un amplio conocimiento sobre cómo lograr un cabello liso, ya sea recurriendo a las vecinas o conocidas, yendo a la peluquería o aplicando técnicas caseras debido a que el secador, los rulos y la plancha eran utensilios que poseían todas en sus casas y la habilidad para alisar el cabello que está profundamente arraigada en su repertorio de cuidado personal.

En el caso de las rizadas y contrario a la expectativa inicial de encontrar un enfoque más natural y casero, las entrevistas arrojaron resultados distintos, la gran mayoría de las participantes optaban por productos comerciales en sus rutinas diarias, es decir, hay una preferencia marcada por la conveniencia y la confianza en los resultados que ofrecen los productos disponibles en el mercado. Además, cada participante con cabello rizado mencionó el uso de al menos cinco productos distintos, lo que evidencia la dedicación y el tiempo invertidos en el cuidado de su cabello. Esto refleja una preocupación multifacética por mantener la salud y la apariencia del

cabello, abordando diversos aspectos como la hidratación, la protección contra daños y el estilizado. Por ejemplo:

Mi rutina es un *Pre-Poo*, o sea, antes de lavarme el pelo me aplico las ampollas de tratamiento y trato de dejarlo de un día para otro. (...) el champú de la gallería que me pareció barato ese *shampoo* me costó como 30000 pesos. Le caía bien a mi cabello y ya no lo quiere pues ya me toca buscar para otro, menos mal que ya se me está acabando, puedo decir que lo tolere mientras pueda. Me lavo el cabello, salgo del baño con mi gorrito, con *mi funda de microfibra* y me aplico como para estimular el crecimiento, me hago un masajito y después el *leave in*, me aplico la *crema para peinar* y después de la crema para peinar me aplico *el gel* y *el aceite* para las puntas y ya, quito el excedente con la funda de microfibra. Lo dejo que se seque al aire libre. (...) y para dormir mi *gorrito de satín* que no puede faltar jamás y nunca. (L.L. Escandón, comunicación personal, 24 de octubre, 2023).

las que decidieron usarlo de manera natural requieren y adquieren rutinas y productos que les permitieran satisfacer sus necesidades de cuidado y mantenimiento capilar. Así, el consumo de estos productos y servicios se convierte en una vía para alcanzar un ideal de belleza y aceptación social.

Las participantes manifestaron gastar dinero de forma semanal en aspecto relacionados al mantenimiento y renovación de su cabello, para aquellas que lo hacían en sus hogares no representa gran gasto económico a largo plazo debido al uso de rulos y planchas propias cuya inversión se hace por única vez y cuyo valor dependería de la marca y características específicas, por otro lado, quienes decidieron cepillarse y/o plancharse el cabello en sus barrios el precio de los servicios oscila aproximadamente en 20 mil pesos. También, el proceso químico de alisado con keratina surgió como la opción para el desrizado del cabello. Según las entrevistadas, este tratamiento ofrece una alternativa más segura en comparación con otros productos, como el alicer el cual en algún punto les causó quemaduras en su cuero cabelludo. En términos de precio, el alisado con keratina oscila los 150,000 pesos o más, dependiendo de varios factores como la longitud y densidad del cabello, así como también la duración de aplicación del tratamiento. Este último punto es particularmente relevante, ya que el procedimiento puede extenderse por más de seis horas debido a la necesidad de planchar el cabello para activar el producto de keratina. Por lo tanto, este tratamiento no solo implica un costo económico, sino también un considerable gasto de tiempo. Así como lo expresa una de las entrevistadas:

Con el alicer, una vez que se aplica el producto, solo hace falta peinarlo y listo, o sea tú te lo echas y ya. En cambio, con la keratina el proceso es un poco más elaborado. Después de aplicarla, es necesario utilizar calor, ya sea con plancha o secador, para que la keratina se active y haga efecto. A diferencia del alicer que actúa es de una, con la keratina se requiere ese paso adicional de exponer el cabello al calor para que se produzca el alisado (...) No te voy a mentir, a veces sí da flojera hacérmela, pero cuando pienso en mí misma, en cómo me veo y cómo me siento, para mí sí vale la pena el esfuerzo. No sé si para otras será igual, pero para mí si vale la pena. (G. Gámez, comunicación personal, 12 de enero, 2024).

No obstante, llevar el cabello natural también conlleva rigurosidad en su cuidado, pues resulta importante lograr un buen aspecto en el cabello, es decir, lograr rizos definidos, por lo que

tanto las participantes que emprendieron su transición hacia el cabello natural como la participante que no hizo uso de tratamiento químicos para alisarlo, todas han estado inmersas en un camino para obtener conocimientos relacionados con el cuidado capilar, comenzaron a investigar sobre las diferentes texturas, la porosidad del cabello y por consiguiente los productos y componentes más adecuados o no para su tipo de cabello. Además, generaron un proceso de concientización sobre las cuestiones raciales y la resistencia que ha derivado en una profesionalización de estas en cuanto al cuidado del cabello natural. Como menciona una de ellas:

A este pelo hay que echarle más cosas para que sienta que le están dando de comer (...) es que yo creo que al mes en meras ampollas porque yo trato de echarme una ampolla semanal o cada vez que me lo lavo y una ya cuesta, 7000 o 8000 pesos. A veces me echo dos para hacer un coctel (...) normalmente en el mero tratamiento que yo me aplico de que para lavarme el cabello y eso me gasto 80000 pesos. ¿Por qué? Porque es un tratamiento que yo preparo con ampollas y compro un masaje que sea y que económico. (...) a este último le eché hasta keratina porque cuando uno la plancha es que ella se activa, pero la función de ella es hidratar. Entonces ese me gasté 80000 pesos en esa maricadita, (...) como a medida que el cabello va creciendo va pidiendo más producto... la crema pues la crema para peinar me costó 80 también, ahora está en ciento y pico que es la de Afrolove y esa crema me ha durado mucho. (L.L. Escandón, comunicación personal, 24 de octubre, 2023).

Esta rutina meticulosa y la inversión en productos específicos muestran la importancia que se le da a la apariencia y la salud del cabello. Además, indica un conocimiento técnico sobre el uso y efectos de los productos, así como una capacidad para adaptarse a las necesidades cambiantes de su cabello. Para ella, el cuidado del cabello es una parte integral de su vida diaria y de ella misma. Su relación con su cabello denotaba ser intensa y casi personificada, ya que la manera en la que se expresaba, manifestaba la creencia de que su pelo "siente" y "pide" cosas, como cuando menciona que "hay que echarle más cosas para que sienta que le están dando de comer", lo cual reveló una conexión emocional con su cabello, tratándolo casi como un ser vivo con necesidades propias, al igual que ella, varias de las interlocutoras manifestaban estar "escuchando" constantemente a su cabello, interpretando sus cambios como demandas de más atención y productos que da a entender de que el cuidado capilar es un proceso dinámico y en constante evolución. La minuciosidad con

la que describían sus rutinas y la disposición a invertir cantidades significativas de dinero, independientemente de ser estudiantes o trabajadoras, sugiere que el cuidado de su cabello es una prioridad emocional y una fuente de satisfacción personal, donde el uso de términos como "coctel" para sus mezclas de productos implica un enfoque casi artesanal y personalizado, reflejando un sentido de orgullo y experticia en el cuidado de su cabello.

Retomando con lo concerniente al cabello alaciado, durante mucho tiempo las industrias de productos capilares promovieron y capitalizaron la idea de que el cabello liso es sinónimo de belleza y éxito, lo que generó una demanda considerable de productos y servicios destinados al alisado de este (Villarreal, 2017). La normalización de esta práctica responde en parte a una presión social y cultural por ajustarse a un ideal de belleza que para las entrevistadas se presentó en algún punto de sus vidas como universal e inamovible, convirtiendo así la estética en un mercado lucrativo. Sin embargo, el movimiento del cabello natural al ofrecer una nueva perspectiva sobre la belleza hizo que las participantes buscaran productos que respetaran y realizaran las texturas naturales de sus cabellos, haciendo que las marcas tradicionales adapten a este nuevo y creciente nicho de consumidoras. Marcas como Pantene, Sedal o Garnier, han reevaluado y diversificado sus líneas de productos para satisfacer esta demanda, lo cual refleja un cambio en la industria de la belleza hacia una mayor inclusividad y aceptación de la diversidad. Cambio que representa una respuesta a las nuevas tendencias de consumo, el cual promulga la autenticidad y la individualidad.

Sin embargo, Como expresa una entrevistada:

O sea, uno entiende que hay ya todo un proceso, pero se capitalizó de una manera absurda. (...) listo, soy reivindicación y te dan toda la experiencia y te cuentan y te dicen qué tipo de pelo eres que textura eres, pero no te dicen todo lo que cuesta (...) en esos salones he llegado a pagar hasta 80000 porque me lo corte y me lo definan teniendo mi cabello por aquí (hombros). (A. Cujia, comunicación personal, 03 de noviembre, 2023).

Es llamativo vislumbrar los costos asociados al cuidado del cabello natural. Aunque se brinda una experiencia completa y se educa sobre el tipo de pelo y su cuidado, no se proporciona la misma claridad respecto a los costos. La falta de transparencia en cuanto a los gastos asociados al cuidado del cabello natural refleja una preocupante falta de inclusividad en el movimiento en lo que respecta en términos económicos. A pesar de esto, se puede decir que como consumidoras se

han establecido nuevos patrones de consumo que se desvía del tradicional, donde estas nuevas formas de consumo surgen como respuesta a la publicidad y productos que no tenían en cuenta sus necesidades, ellas buscaban productos creados por y para personas como ellas, de ahí el éxito que han tenido marcas como African Pride o Ponto Brasileiro marcas que fueron nombradas recurrentemente en las entrevistas y emprendimientos locales como Pelo Bueno, Alma de Coco y Afronía. Los productos para el cabello rizado han propiciado un mercado que asegura ser capaz de reconocer las particularidades y características únicas de cada tipo de rizo, adecuándose a los requerimientos individuales de cada una de ellas.

Como resultado, el movimiento natural, al fomentar la aceptación y celebración de la diversidad de los diferentes tipos de cabello, ha servido como instrumento para que aquellas mujeres que se identifiquen con este busquen el uso de productos y servicios que reflejen y respalden su identidad como seres auténticas y empoderadas, donde las redes sociales desempeñan un gran rol en este mercado emergente, ya que, plataformas como TikTok, Instagram y Facebook se han convertido en espacios donde las mujeres comparten consejos, tutoriales y recomendaciones sobre el cuidado del cabello rizado o crespo. En estas plataformas es donde deciden qué productos comprar o qué técnicas aplicar para definir y realzar sus rizos. Aprovechando esta creciente demanda y el alcance las personalidades influyentes en redes sociales (*influencers*), numerosas compañías han visto una oportunidad de negocio al introducir y comercializar productos extranjeros en el mercado colombiano.

El mercado de productos capilares para cabello rizado y crespo ha experimentado un auge significativo, con marcas como *African Pride*, *Ponto* y *Afrolove* ganando prominencia entre este segmento de consumidoras. Estas marcas, que ofrecen líneas especializadas para las necesidades específicas de estos tipos de cabello, han logrado una presencia notable gracias al comercio electrónico, a pesar de carecer de tiendas físicas en muchos casos. Las consumidoras suelen adquirir estos productos a través de diversos canales en línea, incluyendo sitios web especializados como *Paris Success* y *Ponto Hair Club*, plataformas de redes sociales, y populares *marketplaces* como Only Rizos Colombia y Puro Crespo. El mercado nacional no ha sido ajeno a esta tendencia, con el surgimiento de emprendimientos locales como Afronía, Pelo Bueno, y la línea Etniker de L'mar, lanzada en 2017. Estas empresas han desarrollado líneas completas de cuidado capilar adaptadas a diferentes texturas, ofreciendo además una variedad de accesorios complementarios como cepillos especializados, gorras protectoras y fundas de satín.

Los nombres de las marcas de productos capilares dentro de este movimiento no son solo etiquetas comerciales, sino que constituyen elementos cargados de significado que reflejan la construcción de identidades y su relación con el consumo. Estos nombres son el resultado de un proceso analítico que revela como las empresas y las consumidoras negocian y expresan su sentido de pertenencia cultural a través de sus elecciones de consumo. Nombres mencionados anteriormente como "Afronia", "*African Pride*" (Orgullo Africano) y "Etniker", se convierten en declaraciones de autoafirmación, orgullo racial y celebración de la diversidad étnica. Cada uno de estos términos evoca conexiones específicas con la identidad afrodescendiente, las raíces africanas y la autenticidad cultural, lo que permite a las consumidoras encontrar en ellos un reflejo de sus valores, creencias y sentido de pertenencia, representando también una ruptura consciente con los estándares de belleza dominantes que han prevalecido históricamente en la industria de productos capilares, posicionándose como alternativas auténticas y culturalmente relevantes para aquellas consumidoras que buscan expresar su identidad a través de sus elecciones de consumo.

Si bien no se desconoce que estas marcas han contribuido a visibilizar y normalizar el cabello, es importante reconocer que siguen siendo empresas cuyo objetivo final es la generación de ganancias. Esta realidad plantea interrogantes importantes sobre la mercantilización de aspectos culturales e identitarios que anteriormente se consideraban intangibles o ajenos a la lógica de mercado. En muchos casos, estas mismas marcas que ahora promueven el cabello natural fueron inicialmente empresas enfocadas en ofrecer productos para alisarlo. Su giro hacia el nicho del cabello natural/rizado puede verse como una estrategia de mercadeo para capturar un nuevo segmento de consumidoras, más que un compromiso genuino con la celebración de la diversidad. Esta transición comercial genera preguntas sobre la autenticidad de su mensaje y la posible apropiación o instrumentalización de narrativas de resistencia cultural con fines puramente comerciales y también de si estas marcas realmente representan los valores y luchas de las comunidades afrodescendientes, o solo están capitalizando una tendencia para aumentar sus ventas. Además, al convertir aspectos profundamente arraigados de la identidad afrodescendiente en productos de consumo masivo, se corre el riesgo de trivializar o banalizar su significado más profundo. La lógica capitalista de producción y consumo puede entrar en tensión con las dimensiones simbólicas y espirituales que el cabello natural ha tenido para muchas comunidades.

En síntesis, las prácticas de cuidado del cabello rizado emergen como un poderoso vehículo de construcción y expresión identitaria, trascendiendo la mera rutina estética para convertirse en

un acto de autoafirmación y negociación cultural. La preferencia por productos comerciales especializados y la adopción de rutinas complejas reflejan una inversión significativa no solo en la apariencia, sino en la propia identidad. Este enfoque hacia el cuidado capilar representa una fusión dinámica entre tradición y modernidad, donde las participantes navegan entre su herencia cultural y las influencias globales contemporáneas. Además, estas prácticas funcionan como un medio de resistencia y empoderamiento frente a estándares de belleza hegemónicos, permitiendo a las personas con cabello rizado afirmar el valor de su textura natural y, por extensión, de su identidad étnica y racial. La complejidad y dedicación observadas en estas rutinas subrayan cómo el cuidado del cabello se ha convertido en un ritual que no solo mantiene la salud capilar, sino que también fortalece el sentido de pertenencia a una comunidad y contribuye a la formación de una identidad colectiva basada en experiencias compartidas. En última instancia, estas prácticas de cuidado capilar se revelan como un prisma a través del cual se puede observar la intersección de múltiples aspectos identitarios, incluyendo género, raza, clase social y edad.

5.4. ¿por qué ocultar algo que es mío? La transición capilar

"¿Por qué ocultar algo que es mío?" Esta pregunta surgió directamente de la experiencia vivida de una de las entrevistadas. Ella, después de haber alisado su cabello durante aproximadamente ocho años, tomó la decisión de dejar crecer su cabello natural. Su pregunta retórica, nacida de la reflexión personal y la determinación, encapsula la esencia del espíritu del movimiento de transición capilar. Como se había mencionado anteriormente, las entrevistadas influenciadas por su entorno se sometieron a prácticas estéticas que las afectaron no solo físicamente sino también de manera emocional. El alisado las confinó en un círculo vicioso que las hacía enfrentarse constantemente con su cabello y vivían confinadas entre una barrera física y simbólica donde el alisado era la herramienta para despojarse de este.

Las participantes describieron este proceso como una decisión meditada, resultado de meses e incluso años de reflexión. El abandono del alisado capilar surgió como un despertar de la conciencia, la adopción de una postura estética como forma de resistencia al racismo y el creciente interés en cuestiones étnicas y raciales se desarrollaron en gran medida a través de la participación en movimientos en redes sociales.

Estos espacios virtuales se convirtieron en el crisol donde se forjaron y difundieron los discursos de lucha. Comunidades de apoyo en línea como Afropedia, páginas de Facebook como Pelo Bueno y canales de YouTube como Cabello Infinito se convirtieron en vehículos para la transmisión de ideas y posturas. Las participantes que transitaron por este proceso desarrollaron una fuerte conexión emocional e identificación con las figuras que seguían en estas plataformas. Sin embargo, la etapa de transición hacia el cabello natural presentó desafíos, ya que, el manejo y cuidado del cabello durante este período se percibió como una fuente de complicaciones, dificultades y considerable estrés y no como una experiencia placentera. La transición se revela como un proceso complejo, tanto física como emocionalmente. Las respuestas emocionales durante esta fase fueron intensas y variadas, independientemente del método elegido para la transición, y la elección de sobrellevarlo ya sea mediante trenzas o el uso de turbantes, estas reacciones emocionales ponen de manifiesto cómo este grupo de mujeres ha internalizado y normalizado los estereotipos de belleza predominantes, al tiempo que revelan su propio anhelo de ser consideradas atractivas, lo que subraya la complejidad de este proceso de transformación personal y a la vez cultural, “ay nena, yo me deprimí al verme ese pelo tan cortico, parecía un macho (risas), por eso te digo que la belleza es cuestión de actitud, en como tú te proyectes, porque yo en ese tiempo no me sentí bonita” (L.L. Escandón, comunicación personal, 24 de octubre, 2023).

La transición hacia el cabello natural se puede abordar de dos maneras distintas. En la primera aproximación, se permite que el cabello crezca durante un período, para luego eliminar las secciones tratadas químicamente. La segunda opción implica un corte inmediato y radical, permitiendo que el cabello natural crezca desde cero.

Figura 7

Proceso desde el gran corte hasta el surgimiento del afro



Nota. Fotografías proporcionadas por una de las participantes que emprendió su proceso de transición capilar 2022- 2024.

El primer método hace el uso de peinados protectores como trenzas, extensiones de crochet, turbantes o *twists*. Estos estilos no solo ocultan la coexistencia de dos texturas capilares diferentes, sino que también protegen el cabello, previniendo la rotura y ayudando a mantener la hidratación. La segunda estrategia, conocida coloquialmente como "el gran corte", implica rapar completamente el cabello sin esperar a que crezca, eliminando de inmediato todo el cabello tratado químicamente.

Las mujeres que participaron en este estudio optaron por la primera estrategia, ya que sentían que rapar su cabello era una opción muy drástica para ellas, por ende, esperaron a que su cabello natural creciera lo suficiente antes de cortar las partes químicamente tratadas, como consecuencia se encontraron expuestas a críticas y comentarios, a menudo no solicitados, por parte de sus familiares y amigas cercanas. Esta experiencia subraya cómo la decisión de retomar sus texturas naturales no solo es un proceso físico, sino que también conlleva implicaciones sociales significativas. El siguiente fragmento condensa la experiencia de las interlocutoras:

Con mami todo el tiempo ha sido un problema, o sea, a ella le gusta ahora, ahora sí le gusta, cuando yo me lo corté, casi lloró y no me habló como por tres días (...). Entonces, me lo corté y mi familia, mis tías, no que yo porque me había hecho eso, que yo porque tenía que hacer esa locura y yo dije “Porque ya me cansé, me cansé de estarle dando gusto a la gente y estoy haciendo lo que yo quiero ¿y qué?” (L.L. Escandón, comunicación personal, 24 de octubre, 2023).

La transición capilar es mucho más que un cambio estético, es un cambio del yo y de posicionamiento, el cabello está directamente vinculado a una identidad personal femenina (Muñiz, 2014). En este sentido, el cuerpo es esencial en el proceso de construcción de la identidad, ya que la identidad deriva en gran medida de la relación que se establece con este. La exploración de esta resultó ser un aspecto relevante en el proceso de transición al cabello natural, según se desprende de los testimonios proporcionados, el volver al cabello natural es al final un viaje de autodescubrimiento y afirmación personal profundamente ligado a la identidad étnica y cultural:

ya yo venía pensando como 5 años atrás que quería hacerme algún cambio y quería de verdad rebeldizarme con mi cabello y dejármelo como era tal cual como era así no les gustara a las personas. Me tenía que gustar era a mí (...), por eso tomé la decisión de dejarme salir todos los químicos que me había echado por toda mi vida, desde que tenía 11 años. (...) pues ya llevo en este proceso 2 años, 2 años que me lo corté y me lo dejé natural, ahora sí me siento 100% orgullosa de ser afro de sentirme afro. (L.L. López, comunicación personal, 06 de enero, 2024).

En este sentido otra de las interlocutoras enfatiza en la ausencia de identidad antes de emprender este proceso: "yo no tenía identidad, yo nunca tuve identidad y yo vine a formar identidad fue acá en Medellín cuando ya me separé de eso (su casa) y fue como venga es que es yo tengo mucho rasgo de negra, (...) mi pelo es churco, mis labios y mi boca es de negra ¿qué tiene de malo eso?". Esta reflexión refleja un proceso de reconexión con sus raíces y una reevaluación positiva de sus características físicas asociadas con su herencia africana. Este proceso de exploración, aunque desafiante, condujo a un sentido más fuerte del yo, permitiéndoles expresar más plenamente su identidad afrodescendiente a través de su apariencia física.

En síntesis, la idea de portar el cabello de manera natural se ha fortalecido significativamente en los últimos años, permitiendo a las mujeres negras y afro explorar nuevas formas de belleza y liberarse de las presiones históricamente impuestas sobre sus cuerpos. Sin embargo, las realidades de las interlocutoras siguen estando influenciadas por prejuicios y discriminación. El uso del cabello natural aún representa una barrera importante en diversos ámbitos. Las entrevistas realizadas revelaron que, aunque el cabello natural sigue siendo un tabú en ciertos contextos, existe un cambio significativo en la forma en que estas mujeres perciben las opiniones de sus pares y familiares, las cuales han pasado a un segundo plano en su autopercepción. En este proceso ellas tomaron la decisión de reivindicarse políticamente de manera autónoma, desafiando el sistema de dominación eurocéntrico que les ha impuesto formas específicas de ser mujeres y ser negras. Este proceso de descolonización física y simbólica les ha permitido romper con un pasado de opresión que las afectó a ellas y a las mujeres de sus familias durante generaciones. Como afirma una de las entrevistadas:

Ha sido un proceso y cuando yo dije esto es mío porque avergonzarme algo que es propiamente mío y que le puedo sacar el mayor provecho, lo acepté, me gustó, lloré, pero ha sido un proceso de sanación, un proceso de amor propio. (L.L. Escandón, comunicación personal, 24 de octubre, 2023).

Liberarse de estas tensiones y cargas les permitió reconocerse como mujeres negras y/o afrocolombianas. Este reconocimiento conlleva comprender las implicaciones sociales, culturales y políticas de ser negra en Valledupar, un lugar donde la negritud a menudo se asocia con aspectos negativos, pobreza y dolor, es decir, donde el cuerpo de las mujeres negras ha sido construido socialmente desde la otredad (Hooks, 2005). Por lo que, los procesos de construcción identitaria que han experimentado estas mujeres marcan una brecha entre su realidad individual y su realidad en relación con los demás, donde la identidad se construye relacionamente entre lo colectivo y lo individual, formándose tanto desde el exterior como desde las narrativas propias del "yo" (Hall, 2010). Para estas mujeres, este proceso identitario ha sido un punto de quiebre, mediado por la ambivalencia, donde su lugar de representación a menudo no encontraba reconocimiento. La inscripción e identificación en nuevos espacios, propiciados por aspectos como la migración y la participación en redes sociales para procesos de visibilización, ha significado un cambio fundamental

en sus experiencias. Esto les ha permitido pertenecer a un grupo y ver el mundo desde una perspectiva diferente, enriqueciendo así su proceso de construcción identitaria y empoderamiento.

6. Por el equipaje se conoce al pasajero: la belleza y la importancia del buen vestir

La belleza, un concepto controvertido el cual ha sido objeto de innumerables definiciones donde percepción varía significativamente según el contexto y el cual se sitúa en la encrucijada entre los ideales estéticos impuestos por las normas culturales dominantes y las concepciones más subjetivas y personales del valor intrínseco. En este apartado se explora cómo las mujeres afro definen y experimentan la belleza, particularmente en la dicotomía entre la belleza interna (asociada a cualidades como la personalidad, la inteligencia y la bondad) y la presentación externa, que abarca la apariencia física y la conformidad con los ideales estéticos contemporáneos, evidenciando una semejanza en los discursos, a pesar de la diversidad etaria de las interlocutoras.

Al preguntarles cómo definían la belleza, la mayoría ofrecieron descripciones no físicas como respuesta inicial. Aunque algunas opiniones sobre la vestimenta adecuada se mencionaron como definiciones de belleza, predominaron las características intangibles. Recurrentemente, las entrevistadas afirmaban que la belleza proviene del interior o que está en los ojos de quien la observa. Es decir, la describían como un rasgo de personalidad o una forma de expresión personal.

El siguiente fragmento abarca a grandes rasgos como las interlocutoras definen la belleza: La belleza la lleva uno por dentro. Y que solamente nos hace falta arreglarnos y mostrarla, aunque uno es bonito, así sea delante de los ojos de la mamá, del papá, del hermano, uno es bonito. (...) después que uno tenga la autoestima alta, uno es hermoso y divino y la belleza ¿que pienso de ella? Que cada uno, cada quien lleva su belleza internamente. (H. Pérez, comunicación personal, 22 de diciembre, 2023).

De manera similar, otra participante sostuvo firmemente que la belleza estaba en los ojos del observador. Para ella, la inteligencia es un componente esencial de la belleza. Aunque reconoce que la belleza puede incluir algunas características físicas, enfatiza que la personalidad y la inteligencia son los aspectos más importantes. Ella argumentó que una persona puede ser estéticamente atractiva en su apariencia, pero si su personalidad es desagradable, esto puede eclipsar completamente su atractivo físico. Otra de las participantes compartió una perspectiva similar cuando afirmó:

Hay peladas que son bonitas y son unas atarbanas (...) Para mí no es una pelada bonita. Una persona bella para mí es que sea honesta que sea una persona que no sea discriminativa... Para mí esa es una persona que es bella. Por el trato que tiene tan hermoso, pero además no maltrata a ninguno. Y es una persona cariñosa, para mí es una persona bella por dentro. (L. M. Barahona, comunicación personal, 17 de marzo, 2024).

A primera vista, las respuestas sobre cómo definen la belleza podrían interpretarse como políticamente correctas, típicas de alguien consciente de estar siendo grabado para una entrevista. Sin embargo, cuando se les pidió que identificaran características físicas específicas que consideraban atractivas, muchas mostraron dificultad para hacerlo. Para algunas participantes, esta pregunta resultó particularmente incómoda, la evidente resistencia a responder generó de manera tardía que la pregunta tocaba asuntos o muy personales o delicados.

Como resultados, algunas de ellas mencionaron características que podrían considerarse más como expresiones faciales que atributos físicos de belleza. Por ejemplo, destacaron su aprecio por las sonrisas y los ojos, enfatizando la importancia de las expresiones faciales. Según ellas, así como una persona puede tener una voz aburrida, también puede serlo en sus expresiones faciales. En general, muchas de las descripciones de atractivo proporcionadas mantuvieron una definición abierta e inclusiva, donde características como la sonrisa permiten que prácticamente cualquier persona pueda ser considerada atractiva, ya que la mayoría de la gente es capaz de sonreír. También, fue común, la perspectiva de quienes creen que cada mujer posee algo que la hace bonita, ampliando aún más esta definición inclusiva. De hecho, hubo reticencia de a especificar características concretas de atractivo lo cual puede ser interpretados como un deseo de no excluir a nadie, ni a ellas mismas.

Estas ideas alternativas sobre la belleza que incluyen a todas las mujeres son contrarias a la idea de que existe un estándar universal de belleza excluyente. Wolf (1991) problematiza esta idea de que existe un estándar físico o ideal de belleza en la sociedad occidental, en el que las mujeres deben esforzarse exclusivamente por alcanzar. Wolf (1991) afirma:

“La belleza” es un sistema monetario como el patrón oro. Al igual que la economía, está determinada por la política y en la era moderna en Occidente es el último y mejor sistema de creencias que mantiene intacto el dominio masculino. Al asignar valor a las mujeres en

una jerarquía vertical según un estándar físico impuesto culturalmente, es una expresión de relaciones de poder en las que las mujeres deben competir de manera antinatural por recursos que los hombres se han apropiado para sí mismos (p. 12)

Wolf también explica que el esfuerzo de las mujeres por encarnar físicamente los valores del mito de la belleza las debilita física, mental y profesionalmente, y las enfrenta entre sí. Las mujeres mayores se sienten amenazadas por las mujeres más jóvenes y todas temen envejecer. Sin embargo, las interlocutoras al redefinir el concepto de belleza cambian de una u otra forma ese discurso, más que todo aquellas que manifestaban de forma más abierta su orgullo de ser negras tendían a ser las que tenían menos probabilidades de definir la belleza utilizando características físicas y aquellas que no se expresaban de forma tan abierta tendían a usar marcadores físicos, pero no emitían juicios sobre los tipos de cuerpo preferidos, las texturas del cabello y el color de la piel.

No obstante, a lo largo de la investigación, surgió la dicotomía entre el discurso y la práctica de las participantes en relación con la belleza. Mientras que en sus palabras enfatizaban consistentemente que la belleza es un asunto interno, sus acciones revelaban una preocupación significativa por su apariencia física. En cada entrevista, se observó que ellas se presentaban meticulosamente arregladas. Sus rizos estaban cuidadosamente definidos o recién planchado, su maquillaje aplicado con precisión, y su vestimenta elegida con evidente atención al detalle. Un incidente particularmente revelador ocurrió durante una entrevista programada virtualmente. La participante solicitó cambiar el horario del encuentro, explicando que aún no había terminado de arreglarse y que no quería que la viera con un moño y la cara lavado. Esta situación trajo a colación la relación entre el discurso sobre la belleza interna y la importancia real que estas mujeres otorgaban a su apariencia externa. Parecía existir una tensión no verbalizada entre sus creencias expresadas y sus prácticas cotidianas de cuidado personal y presentación, dando a entender que la imagen física, aunque no mencionada explícitamente en un primer momento, sí juega un papel crucial en sus vidas.

La presentación personal tiene un impacto significativo en la autoestima de las participantes. Ellas expresaron que vestirse de manera elegante y cuidar su apariencia les proporciona una sensación de confianza y mejora su autoimagen. Como se evidencia el siguiente fragmento:

Cualquier persona dirá “ella va a salir, ella se va de rumba ella...” no sé cualquier persona podría pensar lo que sea. Pero yo realmente me vestía elegante, o sea con mi ropa de salir, como si yo fuera a salir, pero yo me quedaba en mi casa. Entonces siento que eso como que alza mi autoestima, porque a mí el verme el pelo feo, me baja de todo. Mi autoestima se puede decir que está en eso, en verme arreglada y sentirme bonita. (H. Pérez, comunicación personal, 22 de diciembre, 2023).

Asimismo, el cuidar la apariencia no solo sigue estándares estéticos, sino que proyecta una imagen de confianza y respeto, impactando significativamente en las interacciones sociales. Al mismo tiempo, permite a las personas alinear su presentación externa con su yo interno, facilitando una congruencia entre cómo se ven a sí mismas y cómo desean ser vistas por el mundo:

Como te venía diciendo eh, no hay feo sino mal arreglado. Entonces hay mujeres que de pronto están por ahí y pues dice, “pero que se ven tan fea tan mal arreglada” pero cuando tú las ves que se arreglan, que se arreglan el pelo, las uñas tú dices como que guau, pero qué persona tan linda. ¿En lo personal? Sí, sí, pienso eso. Y creo que como me voy creando como profesional, pienso lo mismo. Y en la parte de la salud lo más importante es la parte de la presentación porque pues tú llegas a un hospital y ves a un médico o una enfermera, a un auxiliar, hasta el camillero desarreglado y tú dices: “No me voy a dejar hacer nada de él”. (...) Vas a urgencias y ves que la enfermera que tiene sus uñas mal arregladas, pero tiene que canalizarte. Dices no, yo no me voy a dejar atender porque esta persona no se ve bien, entonces no, no, o sea, en la parte profesional creo que eso es lo primordial y en lo personal en la vida normal también siento también es muy importante porque es como como la presentación de uno, veo la belleza en lo arreglado, pero si siento que estar bien presentado es algo importante para que la belleza salga a relucir. (H. Pérez, comunicación personal, 22 de diciembre, 2023).

De acuerdo con Goffman (1997), la manera en que un individuo se presenta juega un papel fundamental en la gestión de las impresiones que los demás tienen sobre él. Además, la presentación personal está profundamente entrelazada con aspectos identitarios. Una apariencia “bien cuidada” genera una impresión favorable, asociándose con cualidades positivas como

responsabilidad y amabilidad. Esto no solo aumenta la autoestima y la confianza, el cual termina reflejándose en un comportamiento más seguro, sino que también permite a las personas expresar su identidad de manera coherente con sus valores y creencias. Por ejemplo, la forma en como ellas eligen vestirse y arreglarse puede reflejar profesión, estado anímico o afiliaciones sociales, sirviendo como una herramienta para comunicar aspectos de su identidad a los demás. En contraste, una presentación “descuidada” puede llevar a percepciones negativas, como pereza o suciedad, y a un trato menos favorable, afectando oportunidades sociales. Este descuido en la apariencia puede, a su vez, ser interpretado como una falta de respeto hacia uno mismo y hacia los demás, lo cual afecta negativamente la percepción de la identidad de una persona.

Estas concepciones no surgen espontáneamente, sino que están arraigadas en las normas culturales. En lugares como la Costa, se percibe una marcada expectativa social respecto al cuidado de la apariencia. Esta presión recae especialmente sobre las mujeres, quienes sienten la necesidad de cumplir con estos estándares estéticos para lograr aceptación y respeto por parte de sus pares. Tales exigencias abarcan desde la elección de indumentaria y peinados hasta el uso de productos cosméticos específicos. Como lo manifiesta una de las participantes:

Creo que hace parte de toda la cultura costeña y es que a la gente le gusta verse bien. O sea. Uno se emperifolla para cualquier cosa, o sea, la gente le gusta verse bien, arreglarse, que si me voy a quedar sentado no me importa, en una reunión toda la noche igual me voy a poner esos tacones porque yo me veo bien (...) que se note que yo le invertí tiempo. (A. Cujia, comunicación personal, 03 de noviembre, 2023).

Los roles de género tradicionales contribuyen a esta disparidad, asociando más fuertemente la feminidad con la preocupación por la apariencia física. Se espera que las mujeres dediquen más recursos a su cuidado personal como parte de su "deber" social, mientras que a los hombres se les permite un aspecto más "natural" o incluso "descuidado" sin enfrentar el mismo nivel de crítica: *“tú sabes que las mujeres siempre deben andar bien vestidas, bien emperifolladas, así nos acostumbran. En cambio, el hombre, nada más con su pantalón su camisa, su suéter. Sí, se ve, se nota más en la mujer”* (L. M. Barahona, comunicación personal, 17 de marzo, 2024).

A pesar de los cambios en las normas sociales que pone en la mesa el reconocimiento de la igualdad de género, las participantes más jóvenes también sintieron la influencia de estos roles de

género tradicionales ya que, muchas de ellas, conscientes de las expectativas sociales, invierten tiempo y esfuerzo en su apariencia, no solo como un acto de autoexpresión, sino también como una forma de alinearse con las normas culturales establecidas. También más allá de las diferencias superficiales en la expresión y las influencias contextuales específicas de cada generación, se logra ver un entendimiento compartido y profundo de la belleza, indicando que los valores fundamentales asociados con la belleza, en este caso pueden ser más universales y atemporales de lo que inicialmente suponía esta investigación. Sin embargo, las participantes más jóvenes navegaban entre ceder y la crítica sobre la importancia de las apariencias para ser tratadas.

Entonces, la presentación personal se entendería como forma de capital social y cultural (Bourdieu, 1990), puesto que, esta influye en las interacciones y oportunidades sociales. Esta conciencia refleja una comprensión aguda del "juego social" en el que están inmersas, donde la inversión en la apariencia no es, por tanto, solo un asunto vanidad, sino una estrategia de navegación social en un contexto que sigue valorando y juzgando en gran medida por la apariencia física. Además, la relación entre la presentación personal y la autoestima revela cómo las prácticas de belleza no solo son performativas hacia el exterior, sino que también tienen un impacto significativo en la autopercepción y la confianza. Esto subraya la naturaleza profundamente internalizada de las normas de belleza y cómo estas se entrelazan con la identidad personal y la autoestima.

Por otro lado, también se evidencia una tensión significativa entre su ser y el ideal estético predominante en Valledupar. Este "molde", como lo metaforizaron, privilegia características asociadas tradicionalmente con la blancura: cabello largo y lacio, piel clara y figura delgada. Esta preferencia se manifiesta no solo en ideales abstractos de belleza, sino que se materializa en el estilo de moda predominante, descrito como el "*Caribbean chic*", el cual es esa estética orientada a resaltar tonalidades y texturas cálidas, prendas con volumen como los boleros y estampados que hacen alusión al clima y la biodiversidad tropical y caribeña. La moda y los estándares estéticos funcionan como mecanismos de exclusión y marginalización. En este caso, las mujeres afro se encuentran navegando un espacio social donde sus características físicas naturales no se alinean con el ideal estético dominante, creando una sensación de no "encajar" o no ser "vistas con buenos ojos". La moda, influye en la construcción y expresión de la identidad, ya que funciona como un sistema de signos, un lenguaje a través del cual los individuos comunican su identidad y pertenencia

social (Barthes, 2003). En el contexto de Valledupar, el estilo "*Caribbean chic*" no es solo una preferencia estética, sino que también termina siendo un marcador de estatus social y aceptabilidad.

Para las mujeres afro, esta dinámica presenta un desafío complejo. Por un lado, adherirse a estos estándares de moda puede ser una estrategia para ganar aceptación social; por otro lado, hacerlo puede implicar una negación de su propia expresión. Esta tensión refleja lo que Du Bois (1990) describió como "doble conciencia", donde los individuos deben constantemente negociar entre su autopercepción y cómo son percibidos por la sociedad dominante. En este caso, el camino de autoconocimiento y expresión de estas mujeres ha estado marcado por la idea de la diferencia, desde la perspectiva de la otredad. Su pertenencia y proceso de representación están divididos y atravesados por fronteras simbólicas y culturales, construidas en un sistema racista. Por lo que, ser una mujer negra implica estar inmersa en narrativas que no las representan o en las que no se enuncian. Construir una identidad se convierte para estas mujeres en una lucha dentro de un contexto que tiende al blanqueamiento y, por lo tanto, las oculta.

No obstante, es importante recordar que la identidad no es algo fijo o determinado únicamente por fuerzas externas. Ellas en su agencia demuestran cómo negocian estas expectativas, donde algunas optan por adoptar elementos del estilo dominante mientras mantienen aspectos propios de sí mismas, creando así nuevas formas híbridas de expresión. Otras por su parte, rechazan completamente estos ideales, utilizando la moda como una forma de afirmar y celebrar su identidad. Lo anterior, permite plantear que la belleza al igual y la identidad no son conceptos estáticos, sino que es un campo dinámico de negociación entre lo personal y lo social, lo tradicional y lo moderno, lo interno y lo externo. Las experiencias de estas mujeres afro evidencia cómo la belleza, lejos de ser un asunto superficial, es un terreno en el que se juegan cuestiones profundas de identidad y poder.

7. Conclusiones

El analizar las experiencias de las mujeres afrovaldunenses reveló cómo el sistema racial oprime sus subjetividades y cuerpos de diversas maneras. La estética es un aspecto crucial de esta opresión, afectando no solo la percepción física del cuerpo sino también la representación simbólica y la autoimagen, donde la apariencia desempeña un papel fundamental en la formación de identidades individuales y colectivas. El cabello, en particular para las mujeres racializadas, es un foco de opresión racial. Históricamente, se ha estigmatizado como "malo" o "negativo", imponiendo estándares estéticos que privilegian la hebra lisa. Esto ha impactado profundamente la relación de las mujeres negras con su cabello natural y, por extensión, con su identidad étnico-racial, ya que los rasgos fenotípicos negros han sido tradicionalmente asociados con connotaciones negativas.

Esta investigación se propuso a analizar las complejidades en las experiencias de estas mujeres, enfocándose en cómo han construido sus identidades étnicas, explorando específicamente cómo este proceso identitario se relaciona con sus cuerpos a través de lo estético. El estudio reveló que el proceso de autorreconocimiento para estas mujeres implicó enfrentar el racismo en diversos contextos: familiar, académico y social. La mirada del "otro" se impuso sobre ellas, durante gran parte de sus vidas a través de una representación social cargada de prejuicios asociados a ser mujer negra o afrocolombiana. Factores como las diferencias fenotípicas, culturales (especialmente para aquellas que migraron), corporales y el peso histórico, evidenciaron la exclusión que estas mujeres han experimentado.

Las participantes se enfrentaron desde edades muy tempranas a discursos y prácticas racistas en sus entornos educativos y sociales. En estos espacios, fueron señaladas como "diferentes", lo que las posicionó como "el otro", negando su presencia y visibilidad dentro del grupo. Esta experiencia las llevó a cuestionar y, en ocasiones, rechazar sus cuerpos y subjetividades racializadas. Se les impuso un imaginario negativo sobre "lo negro", que influyó significativamente en la percepción de su lugar en la sociedad como mujeres negras y/o afrocolombianas.

Por lo que, el proceso de autorreconocimiento como mujer negra y/o afrocolombiana jugó un papel crucial en la configuración de su identidad. Este reconocimiento las llevó a reflexionar sobre la historia cultural de la población negra y afrocolombiana en Colombia, así como a examinar sus propias posiciones como mujeres en un contexto racializado. A través de este proceso,

comprendieron cómo el sistema racial las había oprimido hasta el punto de negar aspectos fundamentales de su identidad. Esta toma de conciencia va más allá de simplemente resignificar el color de la piel, implicó reconocer que la "diferencia" impuesta por la sociedad debe ser politizada. Las mujeres negras y afrocolombianas han respondido a esta realidad desarrollando prácticas y discursos de resistencia. Estos actos de resistencia buscan desafiar las narrativas dominantes y reclamar un espacio de autodefinición y empoderamiento.

En esencia, el camino hacia la afirmación de la identidad étnico-racial para estas mujeres ha sido un proceso complejo de desaprendizaje de estereotipos interiorizados, reconocimiento de herencias culturales valiosas, y desarrollo de una conciencia crítica sobre las estructuras raciales en la sociedad. Este proceso no solo ha transformado sus percepciones individuales, sino que también ha contribuido a un movimiento más amplio de reivindicación y orgullo racial.

Por otra parte, el abandono de los productos para alisar el cabello y la transición hacia el rizo natural representó para estas mujeres una doble liberación: estética e histórica. Este proceso les permitió reconectarse con su verdadera identidad étnica a través de la aceptación de su cabello natural. La transición adquirió un significado profundo, pues no solo liberó sus mechones de cabello, sino que también las liberó de un proceso que percibían como opresivo y esclavizante. Esta experiencia puso de manifiesto la importancia crucial del cabello en la apropiación y resignificación de la identidad étnica femenina. Al igual que han experimentado diversas formas de racismo ligadas al color de su piel y a sus formas de expresión, el cabello también se convirtió en un foco de discriminación debido a los estándares de belleza predominantes que las han influenciado.

El proceso de transición capilar y de configuración identitaria en torno a lo étnico-racial fue impulsado en gran medida por la difusión del movimiento natural en las redes sociales. A través de estas plataformas, las mujeres pudieron conocer más sobre su historia y sentirse representadas, lo que las llevó a replantearse su lugar como mujeres negras y afrocolombianas dentro de sus contextos particulares.

La inmersión en estas dinámicas las condujo a cuestionar sus posturas dentro de sus entornos sociales y, simultáneamente, a mejorar la relación con sus cuerpos. Este proceso implicó la aceptación de su belleza natural y el desarrollo de prácticas estéticas que celebran sus cabellos rizados. En síntesis, el cabello trasciende lo cosmético para convertirse en un poderoso instrumento de memoria colectiva. Se vincula íntimamente con los procesos identitarios de cada mujer,

manifestándose no solo en la apariencia física, sino también en sus formas de expresión, prácticas culturales y discursos. Este empoderamiento identitario se refleja en una nueva forma de posicionarse en el mundo y de articular sus experiencias y demandas.

En el contexto específico de Valledupar, las mujeres afrodescendientes navegan en un terreno complejo de belleza e identidad ya que se enfrentan a una dualidad: por un lado, emerge una creciente valorización de sus rasgos étnicos y una reivindicación del cabello natural; por otro, persisten las influencias de cánones hegemónicos que promueven estéticas eurocéntricas. Esta tensión las sitúa en una encrucijada cotidiana, donde buscan equilibrar la aceptación social con la autenticidad y el orgullo étnico. La expresión de la identidad, tanto individual como colectiva, está inevitablemente inmersa en estructuras socioculturales y políticas que a menudo rechazan formas de ser alternativas. Sin embargo, el acto de cuestionar estas estructuras y plantear interrogantes sobre la propia identidad se convierte en un catalizador de cambio. Este proceso de introspección y cuestionamiento desencadena nuevas formas de hacer y conocer, redefiniendo conceptos fundamentales como el cuerpo y la belleza en el contexto del Caribe colombiano.

Por último, la construcción identitaria implica un ejercicio de reflexión constante y crítica, requiere identificar y desafiar los códigos estéticos impuestos, utilizando el reconocimiento del propio cuerpo como vehículo para un proceso más amplio de descolonización. Este camino hacia la autenticidad no es lineal ni sencillo, sino un viaje continuo de autodescubrimiento y resistencia. Por lo que, la relación de las mujeres afrodescendientes con su cabello y su cuerpo se convierte en un microcosmos de luchas más amplias contra el racismo estructural y los estándares de belleza eurocéntricos. Cada decisión sobre cómo llevar el cabello, cada acto de aceptación del propio cuerpo, se transforma en una declaración política y un paso hacia la reconfiguración de las narrativas dominantes sobre la belleza y la identidad.

Referencias

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones* (1.^a ed.). Programa Universitario de Estudios de Género. <https://lc.cx/7L8c2u>
- Angulo, N. (2018). Habitar el cuerpo. Etnografía feminista desde los cuerpos de mujeres de San Basilio de Palenque. *Corpo Grafías Estudios Críticos de y desde los Cuerpos*, 5(5), 42–57. <https://doi.org/10.14483/25909398.14205>
- Akinwotu, E. (2022). ‘It’s about self-love’: the black women busting beauty myths in west Africa. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/global-development/2021/apr/29/its-about-self-love-the-black-women-busting-beauty-myths-in-west-africa>
- Appadurai, A. (1996). *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización* (1.^a ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Apud, I. (2013). Repensar el método etnográfico.: hacia una etnografía multitécnica, reflexiva y abierta al diálogo interdisciplinario. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (16), 213-235. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1900-54072013000100010&lng=en&tlng=es.
- Arango, L., & Pineda, J. P. (2012). Género, trabajo y desigualdades sociales en peluquerías y salones de belleza de Bogotá. *CS*, (10), 93-130. <https://doi.org/10.18046/recs.i10.1356>
- Arocha, J. (1999). *Ombliados de Ananse: Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano* (1.^a ed.). Universidad Nacional de Colombia. <https://jaimearocha.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/11/ombliados-de-ananse.pdf>
- Banks, I. (2000). *Hair Matters: Beauty, Power, and Black Women’s Consciousness*. NYU Press. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt9qg9td>
- Barthes, R. (2003). *El sistema de la moda y otros escritos* (1.^a ed.). Grupo Planeta (GBS).
- Beleño, N. (2022). *El cabello rizado, estética y pluriculturalidad* [Tesis de grado, Universidad Distrital Francisco José de Caldas]. <http://hdl.handle.net/11349/30893>
- Bermudez, S. (1992). *Hijas, esposas y amantes: género, clase, etnia y edad en la historia de América Latina* (1.^a ed.). Ediciones Uniandes.
- Bourdieu, P. (1986). Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo. En *Materiales de Sociología Crítica* (1.^a ed., pp. 183-194). La Piqueta.
- Bourdieu, P. (1990). *Sociología y Cultura*. Grijalbo. <https://perio.unlp.edu.ar/catedras/introalpensamiento/wp-content/uploads/sites/49/2020/03/P01-BOURDIEU-Una-ciencia-que-incomoda-pp-61-74.pdf>
- Brah, A. (2011). *Cartografías de la diáspora: identidades en cuestión*. Maggie Schmit. <https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Cartograf%C3%ADas%20de%20la%20di%C3%A1spora-TdS.pdf>

- Butler, J. (1990). El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad. Paidós eBooks. <http://atlas.umss.edu.bo:8080/jspui/bitstream/123456789/915/1/LD-300-257.pdf>
- Caldwell, K. L. (2004). «Look at Her Hair»: The Body Politics of Black Womanhood in Brazil. *Transforming Anthropology*, 11(2), 18-29. <https://doi.org/10.1525/tran.2003.11.2.18>
- Cantillo, M. (2013). *Honor y seducción: la sociedad colonial y republicana en el caribe de 1764-1829* [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana]. <https://doi.org/10.11144/javeriana.10554.9017>
- Cardona, D., & Agudelo, L. (2019). Extensiones y resistencias de la esclavitud: roles propios de las mujeres negras esclavizadas en la colonia neogranadina. *Revista Kogoró*, (7), 80–91. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/kogoro/article/view/340284>
- Castro, C. (2016). La imagen corporal en investigaciones antropológicas. Una herramienta para la antropología física. *Estudios de Antropología Biológica*, 573-588. <https://doi.org/10.22201/iaa.14055066p.2013.56720>
- Chica, J. S., & Amorós, M. G. (2019). Nuevas e ignoradas noticias sobre la Kâhina y la conquista árabe del África bizantina: de reina de los bereberes a reina de los romanos. *Gladius*, 39, 93. <https://doi.org/10.3989/gladius.2019.05>
- Craig, M. L. (2006). Race, beauty, and the tangled knot of a guilty pleasure. *Feminist Theory*, 7(2), 159-177. <https://doi.org/10.1177/1464700106064414>
- Crenshaw, K. W. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics. En *Oxford University Press eBooks* (pp. 314-343). <https://doi.org/10.1093/oso/9780198782063.003.0016>
- Cunin, E. (2003). *Identidades a flor de piel: Lo “negro” entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena (Colombia)*. Instituto Colombiano de Antropología E Historia.
- Davis, A. (1981). *Mujeres, raza y clase*. Ediciones AKAL. [https://www.legisver.gob.mx/equidadNotas/publicacionLXIII/Angela%20Davis%20-%20Mujeres,%20raza%20y%20clase%20\(1981\).pdf](https://www.legisver.gob.mx/equidadNotas/publicacionLXIII/Angela%20Davis%20-%20Mujeres,%20raza%20y%20clase%20(1981).pdf)
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística. (2021). La información del DANE en la toma de decisiones regionales. En *DANE. Sistema Estadístico Nacional - SEN*. <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/planes-departamentos-ciudades/210701-InfoDane-Cesar-Valledupar.pdf>
- Diócesis de Valledupar. (2019). *Iglesia Inmaculada Concepción*. <https://diocesisdevalledupar.org/parroquia-inmaculada-concepcion/>
- De Friedemahn, N., & Espinosa, M. (1995). Las mujeres negras en la historia de Colombia. En *Las mujeres en la historia de Colombia Tomo II Mujeres y Sociedad* (1.ª ed.). Editorial Norma.
- Du Bois, W. E. B. (1990). *The Souls of Black Folk: Essays and Sketches*. Amherst: University of Massachusetts Press. <https://muse.jhu.edu/chapter/2141188/pdf>

- El Pilón. (2017). *Valledupar, una ciudad católica*. El Pilón | Noticias de Valledupar, el Vallenato y el Caribe Colombiano. <https://elpilon.com.co/valledupar-una-ciudad-catolica/>
- El Tiempo. (2023). «En mi primer desfile grande en Bogotá, dijeron: ¿por qué traen una sirvienta?». En *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/cultura/gente/indhira-serrano-en-desfile-en-bogota-dijeron-por-que-traen-una-sirvienta-738433>
- Esteban, M. L. (2013). *Antropología del cuerpo: género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. ediciones Bellaterra.
- Estupiñán, J. P. (2021). ¿Negro o Afrocolombiano? disputas por las clasificaciones raciales/étnicas en los censos colombianos. *Mediações: Revista de Ciências Sociais*, 26(2), 272. <https://doi.org/10.5433/2176-6665.2021v26n2p272>
- Foucault, M. (1978). *Microfísica del Poder*. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=112376>
- Frederick, D., Forbes, M., Jenkins, B., Reynolds, T., & Walters, T. (2015). Beauty standards. *The international encyclopedia of human sexuality*, 1, 113-196.
- Friedan, B. (1973). *La mística feminidad*. C. Carretero. http://www.solidaridadobrero.org/ateneo_nacho/biblioteca.html
- Fritz, L. (1979). Dreamers & dealers: an intimate appraisal of the women's movement: Fritz, Leah, 1931- : Free Download, Borrow, and Streaming: Internet Archive. *Internet Archive*. https://archive.org/details/dreamersdealersi0000frit_d5f7/page/n6/mode/1up
- García, N. (1989). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. <http://200.2.15.132/handle/123456789/32035?show=full>
- Gimenez, G. (2003). Culturas e identidades. *Revista Mexicana de Sociología*, 66, 77-99. <https://doi.org/10.2307/3541444>
- Goffman, E. (1997). *Estigma. la identidad deteriorada: La identidad deteriorada* (2.^a ed.). Amorrortu.
- Goffman, E. G. (1970). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=318497>
- Guber, R. (2011). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. (1.^a ed.). Siglo veintiuno. <https://abacoenred.org/wp-content/uploads/2016/01/etnografi-a-Me-todo-campo-reflexividad.pdf>
- Grimson, A. (2012). Cultura, identidad: dos nociones distintas - Sibila. *Sibila - Revista de poesía e crítica literaria*. <https://sibila.com.br/cultura/cultura-identidad-dos-nociones-distintas/4878>
- Hall, S. (2003). Cuestiones de identidad cultural. En *Introducción: ¿quién necesita «identidad»?* (pp. 13-39). Amorrortu. <https://antoporecursos.wordpress.com/wp-content/uploads/2009/03/hall-s-du-gay-p-1996-cuestiones-de-identidad-cultural.pdf>

- Hall, S. (2010). *Sin garantías Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (2.^a ed., Vol. 4). Envión.
- Hawkes, K., O'Connell, J. F., Jones, N. G. B., Alvarez, H., & Charnov, E. L. (2017). The Grandmother Hypothesis and Human Evolution. *Routledge eBooks* (pp. 237-258). <https://doi.org/10.4324/9781351329200-15>
- Hooks, B. (1984). *Teoría feminista: de los márgenes al centro* (3.^a ed.). Traficantes de Sueños. https://traficantes.net/sites/default/files/TDS_map61_Hooks_web_baja.pdf
- Hooks, B. (2005). Alisando nuestro pelo. *Afrocubanas*. <https://afrocubanas.com/2020/10/07/bell-hooks-alisando-nuestro-pelo/>
- Jordana, R. (2018). El origen del hombre: estado actual de la investigación paleoantropológica. *Scripta Theologica/Scripta Theologica*, 20(1), 65-99. <https://doi.org/10.15581/006.20.18468>
- Lozano Lerma, B. (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*. Universidad del Valle, Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad.
- Lozano Lerma, B. (2010). Mujeres negras (sirvientas, putas, matronas): una aproximación a la mujer negra de Colombia. *Temas De Nuestra América Revista De Estudios Latinoamericanos*, 26(49), 135-158. Recuperado a partir de <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/tdna/article/view/3720>
- Lozano, B., & Peñaranda, B. (2017). Memoria y reparación ¿y de ser mujeres negras qué? En *Descolonizando mundos*. Claudia Mosquera Rosero-Labbé y Luiz Claudio Barcelos. https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/16572/1/Descolonizando_mundos.pdf#page=416
- Manjarres, A. (2015). Belleza en Colombia: percepciones imperfectas. *Libre Pensador*. <https://librepensador.uexternado.edu.co/belleza-en-colombia-percepciones-imperfectas/>
- Malysse, S. (2002). Em busca dos (H)alteres-ego: Olhares franceses nos bastidores da corpolatria carioca. *Usp-br*. https://www.academia.edu/6628504/Em_busca_dos_H_alteres_ego_Olhares_franceses_nos_bastidores_da_corpolatria_carioca
- Mauss, M. (1934). Introducción. En *Las técnicas del cuerpo*. <https://eduardogalak.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/03/mauss-tc3a9cnicas-del-cuerpo.pdf>
- Muñiz, E. (2014). Pensar el cuerpo de las mujeres: cuerpo, belleza y feminidad. Una necesaria mirada feminista. *Sociedade E Estado*, 29(2), 415-432. <https://doi.org/10.1590/s0102-69922014000200006>
- Moreira, M. (2021). La imagen corporal como relación social: la representación del cuerpo en el retrato y el autorretrato. *Qvadrata Estudos Sobre Educação, Artes Y Humanidades*, 3(5), 25-47. <https://doi.org/10.54167/qvadrata.v3i5.794>

- Murillo, F. J., & Martínez-Garrido, C. (2018). Factores de aula asociados al desarrollo integral de los estudiantes: Un estudio observacional. *Estudios Pedagógicos (Valdivia)*, 44(1), 181-205.
- Naturally Gorgeous curls. (2017). Find Your Curly Hair Type 2, 3, or 4. *Naturally Gorgeous curls*. <https://www.naturallygorgeouscurls.com/post/find-your-curly-hair-type-2-3-or-4>
- Plan de Desarrollo Municipal: Valledupar 2020-2023. (2021). Observatorio a la Gestión Educativa. Observatorio a la gestión Educativa. <https://obsgestioneducativa.com/download/plan-de-desarrollo-municipal-valledupar-2020-2023/>
- Oliveira Da Silva, F. C. (2011). A construção de identidades negras em meio a padrões brancos de beleza. *Discursos Contemporâneos Em Estudo*, 1(1), 125-141. <https://doi.org/10.26512/discursos.v1i1.0/8273>
- Ortíz Piedrahíta, V. (2013). Modelos estéticos hegemónicos, subalternos o alternativos: una perspectiva étnico-racial de clase y género. *Tabula Rasa.*, 18. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n18/n18a08.pdf>
- Ortíz, V. (2013). Percepciones y prácticas corporales estéticas de un grupo de jóvenes universitarias Afrodescendientes de Cali. *Revista CS*, 12, 85-125. <https://doi.org/10.18046/recs.i12.1678>
- Parra-Valencia, L., Chavez, E. A. L., Gutiérrez, L. G. J., Galindo, D., & Fernandes, S. L. (2021). El lumbalú y las mujeres tejedoras de lo espiritual y comunitario. *Psicología & Sociedade*, 33. <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2021v33234013>
- Phinney, J. S. (2003). Ethic identity and acculturation. En *American Psychological Association eBooks* (pp. 63-81). <https://doi.org/10.1037/10472-006>
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificacion social. *Journal Of World-Systems Research*, 6(2), 342-386. <https://doi.org/10.5195/jwsr.2000.228>
- Restrepo, E. (2004). *Sujeto e identidad*. (1.^a ed.). clacso. <https://www.academica.org/eduardo.restrepo/39>
- Restrepo, E. (2013). Etnización de la negridad: invención de las comunidades negras en Colombia. Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2019). Afrogénesis y huellas de africanía en Colombia. *Boletín de Antropología*, 11(28). <https://doi.org/10.17533/udea.boan.338122>
- Saidi, C. (2020). Women in Precolonial Africa. *Oxford Research Encyclopedia Of African History*. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190277734.013.259>
- Smedley, A. (1993). Race in North America: origin and evolution of a worldview. *Choice/Choice Reviews*, 31(02), 31-1242. <https://doi.org/10.5860/choice.31-1242>
- Soukup, M., & Dvořáková, M. (2016). Anthropology of body: the concept illustrated on an example of eating disorders. *Slovak Ethnology*, 64(4), 513-529. https://www.sav.sk/journals/uploads/0109140307%20sn4_2016-soukup-dvorakova.pdf

- Sudarkasa, N. (1980). African and Afro-American Family Structure: A Comparison. *The Black Scholar*, 11(8), 37-60. <https://doi.org/10.1080/00064246.1980.11760825>
- Tate, S. (2007). Black Beauty: Shade, hair, and anti-racist aesthetics. *Ethnic and Racial Studies*. *Ethnic And Racial Studies*.
- Thompson, C. (2009). Black Women, Beauty, and Hair as a Matter of Being. *Women's Studies*, 38(8), 831-856. <https://doi.org/10.1080/00497870903238463>
- Tovar, H. (1994). *Convocatoria al Poder del Número Censos y estadísticas de la Nueva Granada 1750-1830* (1.^a ed.). Archivo General de la Nación.
- Turnage, B. F. (2004). African American Mother-Daughter relationships Mediating Daughter's Self-Esteem. *Child And Adolescent Social Work Journal*, 21(2), 155-173. <https://doi.org/10.1023/b:casw.0000022729.07706.fc>
- Vargas, L. (2003). Poética del peinado afrocolombiano. *Instituto Distrital Cultura y Turismo*.
- Villa, E., & Villa, W. (2011). La Cátedra de Estudios Afrocolombianos: una posibilidad de descolonización del lenguaje en el Caribe Seco colombiano. *Nómadas*. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-75502011000100006
- Villarreal, K. (2016). Construcción de la identidad racial: una mirada desde la familia negra cartagenera. *Cuadernos de Lingüística Hispánica*, 27. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-053X2016000100002
- Villarreal, K. (2017). *Trenzando la identidad: cabello y mujeres negras* [Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia]. <http://bdigital.unal.edu.co/63310/>
- Wade, P. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica* (1.^a ed.). Ediciones Abya-Yala. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/53773.pdf>
- Watson, N. (2010). *Making Hair Matter: Untangling Black Hair/Style Politics* [Tesis de maestría, Queen's University]. <https://qspace.library.queensu.ca/server/api/core/bitstreams/d722655f-6670-4fe9-a204-1e6f8b0e203a/content>
- Wieser, D. (2017). A Rainha Njinga no diálogo sul- atlântico: gênero, raça e identidade. *DOAJ (DOAJ: Directory Of Open Access Journals)*, 17(66), 31-53. <https://doi.org/10.18441/ibam.17.2017.66.31-53>
- Wolf, N. (1991). *El mito de la belleza*. (1.^a ed.). Emecé.
- Zapata, A. (2021). El sincretismo religioso en la población afrocolombiana ¿un mecanismo de resistencia? *Versiones*, 2(16), 43-56. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/versiones/article/view/348150>