

Es mi pelo donde otra academia es posible. Presentación

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

José-Luis Anta Félez

Universidad de Jaén, España

jlanta@ujaen.es

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

Recibido: 02/04/2024

Revisado: 24/06/2024

Aceptado: 24/06/2024

Publicado: 30/09/2024

Guadalupe Gómez-Abeledo

Universidad Técnica «Luis Vargas Torres»

de Esmeraldas, Ecuador

guadalupe.gomez@utelvt.edu.ec

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

Sugerencias para citar este artículo:

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

Resumen

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

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

Abstract

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

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

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



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

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

Es mi pelo donde otra academia es posible

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Referencias

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

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

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

Trindade, Luiz Valério de Paula (2020). “My hair, my crown”. Examining black Brazilian women’s anti-racist discursive strategies on social media. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies. Revue canadienne des études latino-américaines et caraïbes*, 45, 3: 277-296. <https://doi.org/10.1080/08263663.2020.1769448>

Weitz, Rose (2001). Women and Their Hair: Seeking Power through Resistance and Accommodation. *Gender & Society*, 15, 5: 667–686. <https://doi.org/10.1177/089124301015005003>