

Un enfoque epistémico sobre el pelo como elemento interseccional de significación

An Epistemic Approach to Hair as an Intersectional Element of Significance

José-Luis Anta Félez

Universidad de Jaén, España

jlanta@ujaen.es

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

Recibido: 02/04/2024

Revisado: 24/06/2024

Aceptado: 24/06/2024

Publicado: 30/09/2024

Ana María Cueto-Jiménez

Universidad de Jaén, España

amcj0005@red.ujaen.es

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

Sugerencias para citar este artículo:

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

María del Carmen Sánchez-Miranda

Universidad de Jaén, España

mmiranda@ujaen.es

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

Resumen

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

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

Palabras clave: pelo; poder; identidad; interseccionalidad.

Abstract

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

Keywords: Hair; Power; Identity; Intersectionality.

Introducción

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

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

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

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

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

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

Metodología

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

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

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

Marco teórico

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Resultados

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

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

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

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

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

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

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

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

9 Un-ruly.com

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

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

Discusión

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusiones

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

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

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

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

Referencias

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

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

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

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

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