

Trenzando desde Esmeraldas a Cuenca

Braiding from Esmeraldas to Cuenca

Belén Amador Rodríguez

Universidad Técnica «Luis Vargas
Torres» de Esmeraldas, Ecuador
belen.amador@utelvt.edu.ec
<https://orcid.org/0000-0003-4692-202X>

Recibido: 02/04/2024
Revisado: 24/06/2024
Aceptado: 24/06/2024
Publicado: 30/09/2024

Jenny Monge Llivisaca

Colegio de Bachillerato Ricaurte de
Cuenca, Ecuador
jenny.monge@educacion.gob.ec
<https://orcid.org/0000-0002-5725-1041>

Sugerencias para citar este artículo:

Amador Rodríguez, Belén, Monge Llivisaca, Jenny
y Ortiz Olmedo, Piedad (2024). «Trenzando desde
Esmeraldas a Cuenca», *Tercio Creciente*, extra9,
(pp. 59-58), [https://dx.doi.org/10.17561/rtc.
extra9.8806](https://dx.doi.org/10.17561/rtc.extra9.8806)

Piedad Ortiz Olmedo

Protos Andes, Ecuador
piedad_esmeraldas@yahoo.es
<https://orcid.org/0000-0002-4096-3093>

Resumen

El objetivo de este trabajo es “trenzar” la relación de los y las ecuatorianas con su cabello, teniendo en cuenta la interseccionalidad, es decir, la triple discriminación por género, “raza” y clase. Una concepción en la que tienen un papel determinante las industrias culturales, las cuales reproducen el discurso hegemónico, el promovido por el poder, en este caso a nivel estético. Hemos empleado la etnografía, concretamente la historia de vida como técnica de investigación. Partiendo de la antropología analizaremos la concepción de cabello que se tiene desde los márgenes, tanto en la costa como en la sierra de Ecuador, por lo que la interculturalidad ha sido clave en esta investigación. De ahí que a través del trenzado hayamos conectado Esmeraldas, ciudad costeña, con Cuenca, en el caso de la Sierra. La primera porque existe una población mayoritariamente negra cuya estética en general, y la capilar en particular, no se corresponde con el canon de belleza establecido, teniendo el trenzado gran protagonismo. Lo mismo ocurre en Cuenca, donde parte de la población es de origen cañari, y los varones pertenecientes a esta etnia llevan

el cabello largo, recogido en una trenza, lo cual no se ajusta a la estética convencional propia del género masculino existente en el sistema heteropatriarcal. A través de este estudio estableceremos un diálogo intercultural entre ambos grupos, los cuales han sido históricamente discriminados, por lo que también abordaremos el papel que han jugado las políticas de Estado al respecto.

Palabras clave: intreseccionalidad, discurso hegemónico, Esmeraldas, Cuenca, trenza.

Abstract

The objective of this work is to “braid” the relationship of Ecuadorians with their hair, taking into account intersectionality, that is, triple discrimination by gender, “race” and class. A conception in which the cultural industries play a decisive role, which reproduce the hegemonic discourse, the one promoted by power, in this case at the aesthetic level. We have used ethnography, specifically life history as a research technique. Starting from anthropology, we will analyze the conception of hair that is held from the margins, both on the coast and in the highlands of Ecuador, so interculturality has been key in this research. Hence, through braiding we have connected Esmeraldas, a coastal city, with Cuenca, in the case of the Sierra. The first is because there is a majority black population whose aesthetics in general, and hair in particular, do not correspond to the established canon of beauty, with braiding having great prominence. The same thing happens in Cuenca, where part of the population is of Cañari origin, and men belonging to this ethnic group wear their hair long, tied back in a braid, which does not conform to the conventional aesthetics of the male gender existing in the heteropatriarchal system. Through this study we will establish an intercultural dialogue between both groups, which have historically been discriminated against, so we will also address the role that State policies have played in this regard..

Keywords: Intreseccionalidad, Hegemonic Discourse, Esmeraldas, Cuenca, Braid.

Introducción

Bajo la perspectiva de reforzar las identidades tradicionalmente excluidas y partiendo de la antropología, hemos analizado la concepción de cabello que se tiene desde los márgenes, tanto en la costa como en la sierra de Ecuador. Lo hemos hecho a través de una historia de vida de una esmeraldeña, Tamara Ayoví, y un cuencano, Xavier Guamán, en la que el eje central es la trenza, un peinado que ambos comparten.

La ciudad costeña de la que procede Tamara es Esmeraldas, capital de la provincia del mismo nombre, situada en la costa noroccidental de Ecuador, tiene una población mayoritariamente afrodescendiente, o mejor dicho negra, como ellas mismas y ellos mismos se denominan. Se trata de una provincia con pobreza estructural con servicios básicos como agua potable, por ejemplo, precarios, y niveles de acceso a la salud y educación de calidad, están entre los más bajos del país, siendo Esmeraldas la provincia

con mayor pobreza en la costa ecuatoriana en contraposición a Azuay que es la provincia con menor pobreza (INEC, 2021 citado en Primicias, 2022). La provincia de Esmeraldas contaba con una población de 534092 habitantes en 2010, con una proyección a 2022 de 643654 habitantes (INEC, 2010). Es la tercera provincia más grande entre las siete de la costa, con una superficie de 14 893 Km². Se caracteriza por sus playas, paisajes fluviales y una exuberante vegetación de la que cada vez hay menos debido a un sostenido proceso de deforestación, en palabras de Aguilera y Jalón (2018), Esmeraldas es la provincia de Ecuador en la que más madera se ha extraído por la vía legal, lo cual es contradictorio, ya que la provincia tiene la mayor tasa de deforestación

Xavier, sin embargo, es de Cuenca, una ciudad situada en la Sierra de Ecuador y ubicada a 2560 metros sobre el mar, en el Austro del país, concretamente en la provincia del Azuay. Según el censo de población de vivienda realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) en el año 2010, cuenta con una población de 505.585 habitantes una ciudad ubicada al centro sur de la región interandina de herencia étnica de cañaris e incas. Es la tercera ciudad en importancia a nivel nacional y patrimonio de la humanidad desde 1999 (Suárez, 2019: 15).

Esmeraldas y Cuenca, dos ciudades muy diferentes entre sí, tanto por sus características demográficas y culturales, pero cuya idiosincrasia es más parecida de lo que a priori se puede pensar. En base a esta idea decidimos realizar esta investigación, que es una respuesta a la propuesta de la interculturalidad en el Ecuador, concepto desarrollado en los años 90 a nivel latinoamericano, mediante la que se pretende superar el racismo, la discriminación y la exclusión; romper con la historia hegemónica de una cultura dominante y otras subordinadas, tanto en la vida cotidiana como en las instituciones sociales, un con-vivir de respeto y legitimidad entre todos los grupos de la sociedad, un intercambio entre culturas en términos equitativos; en condiciones de igualdad, como manifiesta Walsh (2009). Con este planteamiento “trenzamos”, conscientes de la complejidad que supone, desde la costa a la sierra, o desde la sierra a la costa, todas las implicaciones tanto explícitas como implícitas en torno al pelo/cabello.

Teoría versus práctica

La interculturalidad ha sido un concepto desarrollado de los años 90 por la Confederación de nacionalidades indígenas del Ecuador (CONAIE), su incorporación como principio ideológico, fue más notoria en 1998 (Walsh, 2014). En la Constitución de 2008 de Ecuador fue fundamentada teóricamente, estando presente en el artículo 1 donde se reconoce al país como un estado pluricultural y multiétnico; y adicionalmente, lo contemplado en su Capítulo 4:

“Derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades, que en términos generales desde los artículos del 56 al 60, –luego de una revisión general– se resume que el Estado Ecuatoriano es garante en el reconocimiento de los derechos colectivos entre otras cosas- la conservación de la identidad cultural de los pueblos y nacionalidades” (Asamblea Nacional Constituyente, 2008: 16- 17).

Para Walsh (2014) a pesar de que la interculturalidad está planteada legalmente dentro de nuestra Constitución, el panorama nos atrevemos a decir que es desalentador porque se percibe como funcional, perdiendo así su carácter crítico como proyecto de transformación social, esta idea la argumenta en su artículo “Interculturalidad, fantasmas, fantasías y funcionalismos”. Esta autora lleva desarrollando el concepto de interculturalidad desde hace más de 20 años atrás, y aún considera que a nivel epistemológico hemos caído “en una economía extractivista de conocimientos” (Walsh, 2014: 28), donde los saberes ancestrales se convierten en un bien separado de su base territorial, un bien de libre acceso uso, explotación y exportación por otros. Y que a pesar del dispositivo de discurso político en la Constitución de Montecristi y las luchas comunitarias históricas; próximamente se relegue a las luchas colectivas “al panteón de los fantasmas del pasado” (Walsh, 2014: 28).

La interculturalidad como tal atravesó un proceso largo antes de convertirse en política pública destacamos la intervención de la indígena Dolores Cacuango, defendiendo la educación bilingüe de Chimborazo al considerar el idioma quichua como un elemento fundamental para mantener la cultura ancestral. Siguiendo la misma línea de acción, en los años 50, el Instituto Lingüístico de Verano, dirige un programa en esta zona; en los años 60 se crean las escuelas radiofónicas en Riobamba y Chimborazo para la alfabetización quichua; y a finales de esta década y a inicios de los 70, el Sistema Radiofónico Shuar, que transmite contenidos culturales y del sistema educativo regular. Es decir, desde algunos frentes se procura enseñar, transmitir y preservar tanto la lengua como los rasgos culturales de los pueblos y nacionalidades.

Ya en los años 80, el Ministerio de Educación y Cultura desarrolla programas educativos a favor de la alfabetización de las poblaciones rurales. La Educación Intercultural Bilingüe (EIB) comenzó en 1940 y fue dirigida por las poblaciones indígenas; en 1986, la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) se fortalece como propuesta política por parte de la CONAIE; en 1988, se crea la Dirección indígena de Educación Intercultural Bilingüe (Dineib). Luego de esta breve revisión del proceso de implementación de la educación intercultural en Ecuador, termina la autora Catalina Vélez (2008: 48) afirmando que, “precisamente en aquellas propuestas oficiales de reforma educativa en las que se incorporó la interculturalidad como elemento constante de los currículos y contenidos de estudio”; concordando con el pensamiento de Krainer (2019: 25):

“La interculturalidad tiene raíces epistémicas y una intencionalidad política que se refleja en la construcción de proyectos políticos estatales, por lo tanto, en las políticas públicas y los proyectos de desarrollo”.

En Ecuador fue determinante la intervención de los pueblos y nacionalidades indígenas (CONAIE), los proyectos destinados a la difusión cultural, alfabetización en idioma nativo y las propuestas políticas, que marcaron el inicio para la implementación de la interculturalidad en nuestra Constitución. Ésta es la teoría, pero ¿qué ocurre en la práctica? ¿se les da el mismo trato a todas las etnias? ¿se respeta por igual su vestimenta y estética capilar? Tras hacer una profunda revisión bibliográfica nos resulta preocupante

que en Ecuador prácticamente no hay estudios sobre el cabello afro, nuestro objeto de estudio, mientras que en Colombia sí se han realizado. Este dato nos resulta relevante y nos indica que el racismo existente en nuestro país se evidencia también a nivel académico. Si nos referimos a documentación sobre el uso de la trenza entre los indígenas cañaris que residen en la ciudad de Cuenca llegamos a la conclusión de que no se ha encontrado información precisa. Sin embargo, se aborda el tema en provincias de la región sierra, donde los indígenas llevan trenza; tal es el caso en la comunidad indígena de Otavalo, con el aporte de Ariruma Kowi en Ortiz (2004). En este sentido, Carrizosa y Ortega (2015: 40), en su tesis de licenciatura manifiestan que:

“Es importante que las generaciones conozcan que parte de la lucha y de la resistencia también ha sido el cabello, el pelo, porque ha habido momentos en los que han querido cortar la trenza a nuestras poblaciones, y las poblaciones han sabido defender esos derechos”.

Coincidiendo con el investigador Pedro Janeta, quien señala en el artículo *El cabello largo nos identifica como indígenas* publicado por Patricia Naula (2019) destacamos que:

“Los pueblos andinos fueron resistentes, bravos e indomables, los invasores vieron en el pelo el símbolo de resistencia y la bravura de los hombres, por eso impusieron como castigo la ‘trasquilada’ del pelo, iniciando desde los más rebeldes y a quienes no obedecían”.

Entonces, el cabello largo en las comunidades indígenas de Ecuador no es una representación estética, sino que trasciende la historia como signo de resistencia, aparte de ser explicado a través de la mitología por parte del primer autor mencionado. En Cuenca, por ejemplo, se le da relevancia a la “chola cuencana” (icono cultural de la capital Azuaya, mujer campesina con un atuendo particular y trenzado de cabello), en publicaciones y artículos locales. Por ello, más que de interculturalidad consideramos necesario hablar de interseccionalidad (Crenshaw citada en Villanueva Facundo, 2019). Utilizamos este término “interseccionalidad” para argumentar que género, “raza” y clase interactuaban y definían conjuntamente la situación de desventaja social que sufrían las mujeres afroamericanas en los años setenta. Un concepto académico que lo podemos aplicar en nuestro estudio, ya que la interseccionalidad la entendemos como una “metáfora” (Garry, 201. Platero, 2014) “usada para mostrar cómo las distintas formas de discriminación interactúan y se constituyen mutuamente una a otra” (La Barbera, 2016: 113), y ésta se encuentra presente tanto en las negras y negros esmeraldeños y esmeraldeñas como en los y las indígenas Cañari que residen en Cuenca:

“Se puede definir como una perspectiva que se centra en las desigualdades sociales y analiza las interacciones entre estructuras sociales, representaciones simbólicas y procesos de construcción de la identidad que son específicos de cada contexto e inextricablemente vinculados a la praxis política” (Winker y Degele citados en La Barbera, 2016: 113”.

Metodología

En cuanto a la metodología utilizada, hemos empleado la etnografía, concretamente la historia de vida como técnica de investigación, es decir el estudio de caso no sólo atendiendo al relato de la vida que nos han dado él y la protagonista, sino a otro tipo de información complementaria como testimonios y documentación bibliográfica, lo cual nos ha permitido realizar una reconstrucción lo más exhaustiva y honesta posible. Hemos pensado en la historia de vida como un “pretexto” para investigar “otra cosa”: en esa posibilidad reside, justamente, la relevancia del método biográfico para la ciencia social (Follari, 2014). Y cuando nos referimos a “otra cosa” pensamos en personas que rompen con el modelo de belleza hegemónica, aquel asociado a “lo blanco” porque la estética como afirma Anderson et al. (2010) es,

“un componente relevante en el desarrollo y posicionamiento de los individuos a nivel social, de tal manera que los atributos físicos se convierten en objeto de valoraciones y apreciaciones estéticas frecuentes en múltiples contextos sociales” (citado en Benítez, 2018: 75).

La historia de vida, como investigación narrativa, no estaría tanto en su orientación antipositivista como en un nuevo modo de relacionarnos las investigadoras con el sujeto de investigación, ya que apostamos por unas relaciones más igualitarias de investigación, en la que los y las sujetos creen sus propias historias, en lugar de crearlas para la investigadora. Como dijo Geertz (1994: 76): “la cuestión no estriba en situarse en cierta correspondencia interna de espíritu con los informantes... la cuestión consiste en descifrar qué demonios creen ellos que son”. De ahí, justamente, emerge el valor del método biográfico para la ciencia social, como explica Bassi (2014) al situarlo en un espacio paradigmáticamente psicosocial, es decir, fronterizo entre el espacio individual y la estructura social.

Ferrarotti (2007) describe la historia de vida como un texto, “un campo”, un área más bien definida. Es algo “vivido”: con un origen y un desarrollo, con progresiones y regresiones, con contornos sumamente precisos, con sus cifras y su significado. Debo aproximarme a este texto con atención humilde, silenciando al “aventurero interior”. Se requiere acercarse al texto con el cuidado y el respeto debido a otro distinto de uno mismo. Se entra en el texto. No basta con leerlo con la atención externa de quien lee sólo para informarse. Es necesario “habitarlo”.

Como técnica metodológica de trabajo la historia de vida se caracteriza por la libertad que se otorga al narrador a la hora de jerarquizar las ideas, expresar con libertad su pensamiento y poder percibir el ámbito subjetivo del entrevistado; a través de preguntas abiertas que no encajonan las opciones de respuesta. Como manifiesta (Bolívar 2016: 1), “las historias de vida posibilitan la construcción de sentido del proyecto de una vida, construir una identidad (personal y profesional), a partir de ordenar el bagaje de acontecimientos, vivencias y aprendizajes a lo largo de la vida”. En base a la recolección de las vivencias de la persona fuente de información construimos “un nuevo relato (*story*)”

que es el informe de investigación (*history*), habiendo transformado, de acuerdo con la metodología apropiada, un relato de acciones en una teoría del contexto que lo comprende” (Bolívar, 2016: 2), por lo que procuramos reconstruir de la manera más fiable posible.

En lo que se refiere al análisis investigativo, existen cuatro modelos: temático, estructural, performativo e interaccional, y es en el último donde se sitúa la técnica que estamos utilizando, que es la historia de vida, en la que “ importa el proceso dialógico entre el narrador y oyente, dado que las narrativas de experiencia acontecen en contextos particulares, donde entrevistador y narrador participan en una conversación, donde ambos construyen, interactivamente, los significados” (Riessman citada en Bolívar, 2002: 81). En la misma línea se pronuncia Bajtín (1979) quien destaca la dimensión dialógica, la cual está muy presente en esta investigación, al tratarse de un proceso intersubjetivo y en construcción, realizado a través del lenguaje.

Debemos tener presente que presentamos un estudio de caso instrumental, ya que nos importa estudiar algo general mediante un caso particular, por lo que éste se pone al servicio de ilustrar dicho interés general. Daniel Bertaux e Isabelle Bertaux-Wiame (1993: 167) insisten en esta idea:

“Si los relatos de vida (y, claro está, las autobiografías), nos interesan, no es porque sean historias personales (con las que no tenemos nada que hacer), sino porque estas historias “personales” no son sino el pretexto para describir un universo social desconocido”.

Para este y esta autora, el papel del narrador o narradora es clave, “no es a él a quien queremos mirar, sino al mundo; o, con más precisión, a su mundo” (Bertaux y Bertaux-Wiame, 1993: 167). De ahí que consideren que “al representar las historias de la vida individual, el método biográfico pretende acceder a la realidad de la vida de los agregados sociales (estratos, clases, culturas, etc.)” (Bertaux y Bertaux-Wiame, 1993: 167). Partiendo de esta premisa seleccionamos a Tamara como sujeto de estudio en el caso de la ciudad costeña. Ella fue estudiante –en la Universidad Técnica “Luis Vargas Torres” de Esmeraldas– de una de las autoras de este trabajo, quien es docente en esta institución de Educación Superior. Antes de decantarnos por Tamara como sujeto de estudio llevamos a cabo una actividad de diagnóstico sobre la relación de las esmeraldeñas con su cabello. Para ello solicitamos a un centenar de mujeres de edades comprendidas entre 18 y 40 años que resumiesen en un vídeo de alrededor de dos minutos qué sensaciones tenían respecto a su cabello. La mayoría, un 90 %, aseguraba que “amaba su cabello”, y manifestaba aceptarse “tal cual era”. Sin embargo, prácticamente ninguna llevaba su cabello natural, ya que el 87% se lo alisaba, moldeaba su rizo o utilizaba extensiones o trenzas, tanto de pelo natural como sintético. Solamente un 5% del total de la muestra hacía referencia al rechazo social que sufren las mujeres con pelo afro, conocido como “chichi”.

Teniendo en cuenta estos resultados elegimos a la sujeto de estudio anteriormente mencionada porque es una mujer negra de 29 años de pelo afro. Hace cuatro años se alisaba el pelo, pero desde 2020 lleva trenzas. Al igual que la mayoría de las integrantes de la muestra seleccionada desde la adolescencia no mantiene su cabello “al natural”, por

lo que consideramos que su caso particular podría ser representativo. A este hecho se suma que existe confianza entre Tamara y la entrevistadora, ya que como hemos mencionado anteriormente fueron estudiante y profesora durante el curso académico 2018-2019, y actualmente mantienen una buena relación. Además, la sujeto de estudio se caracteriza porque tiene una capacidad de análisis crítica y honesta.

En el caso de la historia de vida correspondiente a la sierra seleccionamos a “Amaru” Xavier Guamán como sujeto de estudio; hombre de 36 años descendiente de la cultura cañari que lleva su trenza larga, vive en la parroquia rural de Santa Ana perteneciente a Cuenca y labora en la zona urbana de esta ciudad, llamando la atención al transitar por las calles, cuando se dirige a su lugar de trabajo.

El colaborador fue compañero de aula en los estudios de Maestría de Educación e Interculturalidad durante el periodo 2017 a 2019 de una de las investigadoras. Reconoce haber empezado “esta lucha” por recuperar su cultura, y la define como lucha porque debido a su aspecto externo: trenza larga, sombrero de algodón, poncho, camisa bordada y pantalón negro, constantemente está expuesto a recibir críticas y comentarios discriminatorios por la población perteneciente a la urbe cuencana. Para Xavier, al contrario que Tamara, su cabello tiene un significado importante y está cargado de simbolismo. Así lo manifestaba cuando compartía aula de clases con una de las investigadoras, dejando clara su posición política. De ahí que el peinado que lleva no es casual, ni motivado por la comodidad o estética, sino porque es una forma de reivindicar su cultura. Una visión, fundamentada teóricamente, que nuestro sujeto de estudio defiende con vehemencia y que no tiene nada que ver con la de Tamara. Este contraste nos resultó especialmente llamativo a quienes realizamos este trabajo, ya que pertenecemos al grupo internacional de investigación ALMARGEN, cuyo objeto de estudio gira alrededor de cuatro ejes fundamentales: antirracismo, feminismo, poder y pelo/cabello. Y sobre este último se centra nuestra investigación.

La selección de nuestra y nuestro sujeto de estudio no ha implicado que desapareciesen nuestras dudas. Y es que hacer una historia de vida obliga a tomar decisiones claves durante el proceso de investigación. Somos conscientes de que un estudio intensivo y laborioso como el que supone componer una historia de vida es pragmáticamente incompatible con la generalización. De ahí que optásemos por hacer un diagnóstico previo en el caso de Esmeraldas, y llegásemos a la conclusión de que nuestro sujeto de estudio puede ser la voz de una mayoría. Mientras que el criterio de selección en el caso de Cuenca fue “contraponer la falta de generalización a la profundidad de la información, es decir, ofrecer un “factor compensatorio” (Bassi, 2014), ya que la posición de nuestro sujeto de estudio no es mayoritaria, pero se trata de “una información sumamente rica y detallada de una parcela relevante del funcionamiento social” (Bassi, 2014: 136).

Es importante que señalemos que metodológicamente se empleó un ejercicio epistemológico siguiendo los aportes desde el construccionismo social, guiada por los planteamientos de Bruner (1991), de quien tomamos en consideración la perspectiva cultural, concretamente la premisa de la construcción social del lenguaje, donde se rescata

la importancia de la recuperación de la narración del o de la participante. En resumen, hemos optado por la historia de vida como técnica de investigación porque estamos convencidas de su riqueza y profundidad en lo que a información se refiere:

“La intensidad y a veces el dramatismo de los relatos, la posibilidad de sacar la actividad académica fuera de las universidades a fuerza de buenas historias y, finalmente, la potencia para permitirnos pensar otros mundos son suficientes argumentos como para embarcarse en hacer historias de vida, aun sabiendo lo que sabemos y teniendo algunas esperanzas ya frustradas” (Bassi, 2014: 166).

Coincidimos con Gadamer (1996: 375-377) en la posibilidad de que la vida pueda insertarse en el horizonte de inteligibilidad de las ciencias sociales: la teoría, la “fusión de horizontes”.

Resultados y discusión

El sujeto entrevistado “Amaru” Xavier Guamán, en relación a su larga cabellera, nos manifiesta que su decisión se basa en dos criterios, un criterio filosófico y otro criterio cultural. En relación al primer criterio nos explica que Ariruma Kowii (citado en Ortiz, 2004) hablaba sobre la importancia para los runas del pelo largo, –una explicación mítica y filosófica–, que se comparaba con los rayos del sol, con la fuerza del aire, con el fortalecimiento de la raíz. En lo que se refiere al segundo criterio, al cultural, señala que su intención es reafirmar su identidad; “Amaru” Xavier Guamán, expone en su tesis de maestría “el paradigma de tikramuy-retorno” (Guamán (2021). La soberanía Cañari: un abordaje intercultural crítico para descolonizar el conocimiento Runa, en la comunidad Pichacay, p. 148), que es el camino de una reivindicación cultural y social. Y es que la trenza desde la cosmovisión indígena tiene un vínculo con la naturaleza. “Amaru” Xavier Guamán hace referencia a las tres dimensiones o estratos de la realidad, que se interrelacionan en la Pachamama, los cuales se mencionan a continuación:

- a) Hananpacha o mundo superior, representa los saberes relaciona dos con el universo, las fuerzas creadoras del cosmos.
- b) Kaypacha o mundo externo y tangible, representa el conocimiento de las leyes de la naturaleza
- c) Ukupacha o mundo inferior o interno, es el nivel de las creencias de la gente, heredadas de la tradición; es el mundo de los sucesos, hechos o fenómenos (Achig, 2019: 3).

Completa esta idea citando a Ariruma Kowii en Carizosa y Ortega (2015: 39), quien sostiene que,

“la conexión entre los tres espacios es energía y vitalidad, ese sentido tiene la trenza porque es el enraizamiento de los tres espacios, es una articulación, es un símbolo de vitalidad”.

Para “Amaru”, o Xavier, dejarse el cabello largo tiene un sentido de construcción de la identidad, un sentido de resistencia, de amor a lo propio, “para demostrar quién es realmente”. Recuerda que su abuelo tenía una melena, pero cuando él le pedía que le explicase más, siempre le respondía que no se acordaba. Xavier cree que este rechazo a hablar por parte de su familiar se debía “tal vez por la vergüenza de ser indígena, la vergüenza de hablar quichua, la vergüenza de andar con la vestimenta”. Nos relata que “el pelo largo en mi zona se perdió hace unos 60 años, por estos procesos de aculturación de la migración sierra-costa que había en aquella época; migraban por cuestiones laborales y regresaban ya a avanzada edad, pero con costumbres diferentes”. Como resultado del auge del cacao, –etapa en la cual escaseaba la mano de obra y se requería contratación inmediata–, “indígenas de la sierra central se movilizaron hacia la costa, donde fueron víctimas de una doble discriminación” (Maiguashca, 2012: 76).

En lo que se refiere a su estética capilar, Xavier nos explica que ha sido un proceso que inició cuando tenía 20 años y que ha generado polémica en su entorno. Por un lado, algunos y algunas lo han tratado despectivamente y le hayan llegado a decir: “tienes pelo largo porque estas cambiando de sexo, “maricón”, “tienes otra inclinación”, “rebelde, no quiere parecerse a nosotros” o “nosotros no somos así”. Pero por otra parte hay quien lo ha animado, pronunciando frases como “qué bueno que seas así” o “qué bueno estés luchando por la cultura por los derechos que aún no se consiguen”. En este sentido, Guamán (2021: 25) sostiene que:

“El pueblo Cañari se encuentra en la construcción de un paradigma conocido como «Tikramuy», que es volver no sólo a recuperar la identidad, sino volver a re-pensar su pasado como pueblo Cañari para caminar, construir su futuro cultural, político, económico, espiritual y filosófico”.

Xavier considera que está llevando a cabo una iniciativa de descolonización “dentro del sistema homogeneizante de nuestros tiempos”, lo cual provoca que haya tenido que escuchar comentarios vaticinando que iba a fracasar sentimentalmente debido a su pelo. Le decían que con el cabello largo nadie se iba a fijar en él: “Que no me iban a tomar en cuenta las chicas de la zona ni de la ciudad”, por lo que tendría que salir con una mujer de Saraguro, de Cañar, de Otavalo, o de otro lugar. Opiniones que no influyeron en nuestro entrevistado, quien insiste en que su trenza es parte de un sentido de resistencia, para reafirmar quién es en realidad. Además, argumenta que gracias a sus estudios universitarios comprendió el sentido del cabello largo, la vestimenta y la cultura que trata de rescatar y que se manifiesta en cómo cuida su cabello, ya que utiliza el agua de romero, más frecuentemente durante el proceso de crecimiento, y que los cortes de las puntas los hace en días específicos:

“Nosotros como agradecimiento hacemos el corte en los solsticios y equinoccios, hablamos del 21 de septiembre, 21 de diciembre, el 21 de marzo y el 21 de junio, pero también la fecha especial por creencia el 3 de mayo por el tema de la Cruz católica y andina; esto como ofrenda en agradecimiento del cabello”.

Esta posición nada tiene que ver con la de su núcleo familiar, ya que sus hermanos “se han adaptado a la moda actual”. Sin embargo, su pareja comprende su intención de llevar la trenza y su hijo, según nos explica, está en proceso de heredar la tradición, “pero la libre decisión del niño se hará efectiva al cumplir la mayoría de edad”, nos dice. Desde una perspectiva antropológica podemos decir que “el cabello largo masculino ha constituido tanto una característica de pertenencia a un grupo cultural como de diferencia de lo blanco, establecido como un régimen de representación civilizatorio occidental” (Cadena, 2021: 8); es una forma de distinguirse del grupo colonizador dominante, del que impone la cultura.

Hay una identidad en construcción con un trasfondo epistemológico que norma la personalidad e identidad de Xavier, pero es una “lucha” que pretende salir de los cánones estéticos hegemónicos de la sociedad mestiza en la cual se desenvuelve económica, social y culturalmente. Se trata de un esfuerzo por una *aesthesis* decolonial que “se mueve hacia la sanación, el reconocimiento, la dignidad de esas prácticas estéticas que han sido excluidas del canon de la estética moderna” (Mignolo y Vásquez, 2015: 136). Una posición que no tiene nada que ver con la de Tamara, que no nombra durante toda nuestra conversación la palabra identidad. Nos ha dicho que como llevaba mucho tiempo alisándose el cabello quería que le creciese de una manera más rápida, y que por eso cuando inició la pandemia decidió ponerse las trenzas. Nos ha reconocido que si no se las ponía se lo iba a acabar alisando porque no le iba a gustar como se lo veía, y que el proceso iba a ser mucho más brusco. Nos explicó que se lleva alisando el pelo desde la adolescencia y que si no se alisa con frecuencia el cabello se le cae porque “está acostumbrado a usar mucho químico”. En este sentido ha afirmado que nunca le ha gustado su pelo natural, que es “apretado”, y aunque no recuerda ningún comentario concreto sobre éste que le haya marcado, cuando le preguntamos por qué no le gusta nos responde: “porque nos han hecho creer que no es bonito nuestro pelo”.

En ese “nos han hecho creer” entendemos que se engloba por ejemplo el que no pudiese ir nunca al colegio con su cabello suelto o que nunca en las series que veía la protagonista tuviese el cabello “apretado”, y es que si analizamos las producciones audiovisuales o publicitarias. Hemos realizado una revisión de publicidad de productos capilares en el buscador de Google o en plataformas como Pinterest, utilizada para coleccionar imágenes por temáticas, para comprobar que lo que aparece en primera instancia son imágenes de mujeres blancas de cabello lacio y largo, reforzando esta idea de belleza hegemónica, o más propiamente la “feminidad hegemónica” que menciona Natalia Santiesteban (2017). La publicidad capilar dirigida a las mujeres con cabello afro, promociona mayoritariamente productos en dos vías: cremas de alisar, cremas de tratamiento, champús, acondicionadores y cremas de peinar para “domar” el cabello alaciándolo despojarlo de lo tosco, rudo, rebelde y duro, considerado nada atractivo; mientras que por otra parte existen productos con las mismas denominaciones anteriores, además de geles y gelatinas para “sacarle el máximo provecho” al cabello afro o rizado natural, repotenciando los rizos. Desde cualquier punto de vista, la conclusión a la nos induce este tipo de publicidad es que el cabello afro necesita ser tratado, que no se puede

mostrar naturalmente porque es antiestético, contribuyendo a reforzar el estereotipo de “cabello malo”, con el que muchas mujeres afrodescendientes han crecido. Como señala Hall (2010; citado en Simarra-Obeso, 2021: 430):

“La estereotipación es, en otras palabras, parte del mantenimiento del orden social y simbólico. Establece una frontera simbólica entre lo «normal» y lo «desviante», lo «normal» y lo «patológico», lo «aceptable» y lo «inaceptable», lo que «pertenece» y lo que no pertenece o lo que es «Otro», entre «internos» y «externos», «nosotros y ellos»”.

Esmeraldas, la capital provincial ha desarrollado en las últimas dos décadas un fortalecimiento de la identidad étnica por varios procesos, entre ellos contar con el primer alcalde negro en el año 2000, el impulso de la etnoeducación, la creación de varios movimientos sociales defensores de los derechos del pueblo afro esmeraldeño e incluso, puede mencionarse la proclamación a partir de 2015 del Decenio Internacional para los afrodescendientes. Todo lo mencionado se traduce en un empoderamiento en términos generales, pero en particular de las mujeres.

Retomando el tema del cabello, los centros estéticos, ya no sólo ofrecen el alisado o alaciado, sino tratamientos para mantener el cabello “más manejable”, sin someterlo a ningún tratamiento químico agresivo. Un hecho destacado es que, en la actualidad, hay muchos centros estéticos administrados por mujeres negras que atienden a mujeres negras, algo que años atrás era inusual. Fuera del ámbito de la belleza, son evidentes los cambios, y en Esmeraldas ya se ve algún cartel publicitario de empresas locales con mujeres negras. También la Reina de Ecuador 2022 ha sido Nayelhy González, una esmeraldeña que se ha presentado al concurso de belleza con cabello afro. Y es que “las estrategias creadas por las mujeres negras para amoldarse a las demandas de las sociedades actuales son variadas” (Benítez, 2018: 82).

Unos avances que se están dando en los últimos tiempos, pero que no borran el rechazo que históricamente el pelo afro. Prueba de ello es que Tamara recuerda que su madre le hacía las trenzas cuando era pequeña, para ir al colegio, señala que nunca le hizo alusión a la historia de este peinado ni al pueblo afro, simplemente le decía que era una niña y la trenza era cómoda. Ella actualmente se pregunta si lleva este peinado porque le gusta o porque todavía no está preparada para salir con su cabello natural:

Al principio era para hacer más rápida la transición, pero ahora me he acostumbrado bastante, me gustan, aunque no sé si en mi interior no quiero aceptar eso de que no me gusta llevar mi cabello afro, y por eso uso las trenzas, eso como que me lo cuestiono bastante. Eso me lo estaba pensando estos días que me dijo que me iba a hacer la entrevista. Me lo pienso todavía, pero igual siento que gran parte de mí acepta las trenzas, sé que son historia, parte de mi origen. Entonces las llevo más con orgullo, no me molesta el hecho de llevar la trenza, me gusta llevarlas.

Ésta es la única afirmación que nos hace relacionada con su procedencia, tampoco Mariana que es la chica que les pone las trenzas a Tamara ha leído sobre el significado de este peinado. Es esmeraldeña, tiene 30 años y lleva desde los quince poniendo trenzas,

a Tamara le cobra veinte dólares y tarda alrededor de cinco horas en colocárselas. Le duran normalmente entre dos y tres meses y están hechas tanto con su pelo natural como sintético. Mariana nos dice que por su forma y textura son trenzas africanas, que son las que ella hace porque así se lo dijo una chica colombiana. Nos explica que ve tutoriales “sobre los descendientes de tiempos de antes, como ellas mismas se peinaban, poquitas cosas de esas, porque uno se debe empapar de las cosas que a una le gustan”.

Nos insiste en que ninguna de sus clientas se las pone por posición política, sino por vanidad o por no peinarse. No conocen que el trenzado es un arte milenario que tiene sus referentes culturales en diversos tejidos, mallas u objetos provenientes de Asia, África o América. Como nos explican las afrovenezolanas Ana Isabel Márquez e Ismenia Mercerón, afrovenezolanas en su estudio *Las trenzas de Abya Yala: Contribuciones para el fortalecimiento de la identidad cultural*:

“Desde lo simbólico, el ejercicio de este arte permite la recreación, el viaje a la ancestralidad a la búsqueda de los orígenes, puesto que mientras se trenza, la mano y la mente vuelan a lugares insospechados que se manifiestan en la obra final, en cantos inesperados y sin sentido para algunos, referentes de una cultura material e inmaterial que viaja en las raíces biológicas y culturales de quien ejerce este oficio” (Márquez y Mercerón, 2015: 93).

Mariana nos dice una frase que nos llama especialmente la atención, “no tengo la mano caliente, me dicen que tengo buena mano, me recomiendan”. Según nos explica las trenzas “ayudan a criar el pelo rápido”, y dependiendo de qué mano le va “porque esto va por manos”. En este sentido dice que hay “manos crecedoras”, así define las manos con las que hace la trenza, y añade “que las manos demasiado calientes al tomar el cabello desde la raíz lo calientan, entonces le pasma el pelo, y no cría”.

Conclusiones

Reiteramos la perspectiva viajera de la interseccionalidad a la que alude La Barbera (2016) y consideramos importante trabajar desde la Investigación Acción Participación con el objetivo de que “poner en práctica” la interculturalidad crítica y que el mundo sea un lugar más amable para vivir. Ésa es la finalidad de este trabajo, cuyas dos de sus autoras residen en Esmeraldas, donde un gran número de mujeres se ponen trenzas, y no desde una conciencia de resistencia cultural, sino a nivel práctico, “para no tener que alisarse” o porque les gusta, sobre todo en fiestas como en Carnaval es frecuente ver a muchas chicas con trenzas de colores. El hecho de ni siquiera plantearse su identidad agudiza la posición de subalternidad en la que se encuentran dentro de la sociedad. Coincidimos con Sandoval (2009), y al igual que él creemos en que es importante teorizar estrategias de resistencia para transformar las condiciones materiales de subordinación, la cuales son fundamentales en los procesos de liberación. No obstante, es destacable que cada vez más las mujeres negras o afrodescendientes tienen mayor conciencia de los efectos

perjudiciales del proceso de alisado y lo van reemplazando paulatinamente por el uso de trenzas, mayormente postizas, que, aunque su colocación supone mucho de su tiempo, este peinado les permite “olvidarse” del cabello por varios días, hasta que deban retocar rehacer dichas trenzas. El trenzado no es menos costoso que el alisado, pero sí menos dañino.

Una motivación similar a la de las mujeres esmeraldeñas tienen las conocidas como “cholas” cuencanas (mujer campesina de la ciudad de Cuenca), quienes llevan dos trenzas por herencia colonial o porque les resulta más práctico para desarrollar actividades en el campo y en el hogar. Sin embargo, como hemos explicado a través de esta investigación, el uso de la trenza en los varones de ascendencia cañari, –quienes son minoría en Cuenca, pero que representan una etnia que tiene presencia entre los ciudadanos y llama la atención–, está cargado de intencionalidad. Sin lugar a dudas se trata de un acto de “resistencia cultural”, y aunque hay quien lo apoya, socialmente este peinado no está bien visto. De ahí que quienes lo llevan se ven obligados a soportar comentarios despectivos, aunque también otros apoyan la intención de conservar la identidad cultural. Y es que a pesar de que dentro de la misma Constitución de Ecuador se acepta la diversidad y respeto a las comunidades indígenas y se establece el habla del quichua como segundo idioma nacional, aún existe resistencia del conglomerado –sobre todo mestizo, que es la mayoría de la población–, en aceptar, respetar, empatizar, y comprender la riqueza cultural de nuestro territorio.

Referencias

- Achig, D. (2019). “Cosmovisión Andina: categorías y principios”. *Revista de la facultad de ciencias médicas*. Universidad de Cuenca. Vol. 37, N° 3, 5-8. <https://doi.org/10.18537/RFCM.37.01.01>
- Aguilera R. y Jalón, A. (2018). “Reforestación con especies forestales nativas para la conservación y protección de los recursos hídricos, provincia de Esmeraldas, Ecuador”. *DELOS: Desarrollo Local Sostenible*. Vol. 11, N° 32. Recuperado de: <https://www.eumed.net/rev/delos/32/roberto.html>
- Bassi, J. E. (2014). “Hacer una historia de vida: decisiones clave durante el proceso de investigación.” *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*. Vol. 14, N° 3, 129-170. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1315>
- Bajtín, M. (1979). *La estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Benítez, K. V. (2018). Gestionando la identidad: el cabello como capital/ Managing Identity: hair as capital. *Revista Brasileira Do Caribe*, Vol. 19, N° 36, pp. 73-84. Recuperado de: <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rbrascaribe/article/view/1004>
- Bolívar, A. (2002). Metodología de la investigación biográfico-narrativa: recogida y análisis de datos. *Dimensões epistemológicas e metodológicas da investigação (auto) biográfica*, 2, pp. 79-109.

- Bolívar A. (2016). Las historias de vida y construcción de identidades profesionales. En libro de María Helena Abrahão, Lourdes Frison, Christianny Barreiro(org.), *A Nova Aventura (Auto)Biográfica*. Tomo I. Porto Alegre: Edipucrs, pp. 251-287.
- Bertaux, D. y Bertaux Wiame, I. (1993). La perspectiva biográfica: validez metodológica y potencialidades. La historia oral: métodos y experiencias. En libro de José Miguel Marinas y Cristina Santamarina (col.), *La historia oral: métodos y experiencias*. Madrid: Debate, pp. 149-171.
- Bruner, J. (1991). The narrative construction of reality. *Critical Inquiry*, 18, 1-21. <https://doi.org/10.1086/448619>
- Cadena, T. A. (2021). Alteridad indígena en América: cabello largo masculino y ausencia de vello. Entre la raza y género. *Revista PUCE*.
- Carizosa, M. y Ortega, L. (2015). *Foto-reportaje de la importancia identitaria del uso de la trenza en los adolescentes del colegio Jacinto Collahuazo de la ciudad de Otavalo*. Universidad Politécnica Salesiana sede Quito. Tesis de Licenciatura.
- Del Ecuador, A. C. (2008). Constitución de la República del Ecuador. Quito: Tribunal Constitucional del Ecuador. Registro oficial N°. 449, 79-93. Recuperado de: http://bivicce.corteconstitucional.gob.ec/site/image/common/libros/constituciones/Constitucion_2008_reformas.pdf
- Ferrarotti, F. (2007). Las historias de vida como método. *Convergencia*, Vol. 14, n° 44, 15-40.
- Geertz, C. (1994): *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
- Gadamer, H. G. (1996). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- Guamán Encalada, W. X. (2021). *La soberanía cañari: un abordaje intercultural crítico para descolonizar el conocimiento runa, en la comunidad Pichacay*. Cuenca: Universidad de Cuenca. Tesis de maestría. Recuperado de: <http://dspace.ucuenca.edu.ec/bitstream/123456789/35486/1/Trabajo%20de%20Titulacion.pdf>
- Krainer, A. (2019). Interculturalidad y su aporte para los proyectos de desarrollo. En libro de Galo Ramón Valarezo (Coord.) *Territorio, identidad e interculturalidad*. Quito: Ediciones Abya-Yala, pp. 25-46.
- La Barbera, M. C. (2016). “Interseccionalidad, un “concepto viajero”: orígenes, desarrollo e implementación en la Unión Europea”. *Revista Interdisciplina*, Vol. 4, N° 8, 105-122. <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2016.8.54971>
- Maiguashca, J. (2012). La incorporación del cacao ecuatoriano al mercado mundial entre 1840 y 1925, según los informes consular. *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, N° 35, 67-97. <https://doi.org/10.29078/rp.v1i35.49>
- Márquez, A. I. y Mercerón, I. (2015). Las trenzas de Abya Yala: Contribuciones para el fortalecimiento de la identidad cultural. En: *El Caribe que nos une. II Congreso Internacional de Saberes Africanos, Caribeño y de la Diáspora*. Ediciones del Centro de Saberes Africanos, Americanos y Caribeños. Caracas-Venezuela, pp. 92-161

- Mignolo, W. y Vázquez, R. (2015). Aesthesis decolonial: heridas coloniales/sanaciones decoloniales. En libro de Pedro Pablo Gómez (ed. Acad.), *Trayectorias de Re-existencia: Ensayos en Torno a la Colonialidad/decolonialidad del Saber, el Sentir y el Creer*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José Caldas, pp. 123-136.
- Naula, P. (9, febrero, 2019). “El cabello largo nos identifica como indígenas”. *Diario El Tiempo*. Cuenca. Recuperado de: <https://argentina.indymedia.org/2019/02/09/el-cabello-largo-nos-identifica-como-indigenas/>
- Orozco, M. (2022). “Estas son las provincias con menor y mayor pobreza del país”. *Primicias*. Recuperado de: <https://www.primicias.ec/noticias/economia/amazonia-provincias-pobreza-empleo-ecuador/>
- Sánchez Narváez, E. J. (2023). *Desarrollo de la competencia de interculturalidad a través del cuento como recurso didáctico en niños de segundo grado de la Unidad Educativa Imantag*. 2023. Universidad Técnica del Norte. Tesis de Maestría.
- Sandoval, L. A. (2009). “La identidad nacional en tiempos de globalización”. *Revista Electrónica Educare*, Vol. 13, N° 2, 7-16. <https://doi.org/10.15359/ree.13-2.1>
- Santiesteban, N. (2017). *El color del espejo: narrativas de vida de mujeres negras en Bogotá*. Cali: Universidad Icesi.
- Simarra-Obeso, R. (2021). Y con mi pelito apretao: una ex-periencia de racismo escolar desde los lenguajes y las percepciones referidas al cabello y a la estética afro. *Nodos y Nudos*, Vo. 7, N° 50, 133-146. <https://doi.org/10.17227/nyn.vol7.num50-12620>
- Suárez, C. (2019). Cuenca, patrimonio de la humanidad: un proyecto de ciudad para la vida y las culturas. *Revista Artesanías de América*, N° 77, 14-21. Recuperado de: <http://documentacion.cidap.gob.ec:8080/bitstream/cidap/1934/1/Cuenca%20Patrimonio%20de%20la%20Humanidad%20Cecilia%20Su%C3%A1rez.pdf>
- Vélez K. (2008) Trayectoria de la educación intercultural en Ecuador. *Revista Educación y Pedagogía*, N° 52, 103-112.
- Villanueva, Facundo E. (2019). Racismo e interseccionalidad. Introducción teórica para una mejor comprensión de la exclusión. *Viator: Revista científica de comunicación desde los bordes*, N° 5, 102-123.
- Walsh, K. (2009). *Interculturalidad, estado, sociedad luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Abya Yala.
- Walsh, K. (2014). ¿Interculturalidad? Fantasmas, fantasías y funcionalismos. *Nuestra América*, Vol. 2, N° 4, 17-30.