

UNA TRENZA DE RESISTENCIA CULTURAL: LA IDENTIDAD AFRO, UNA MEMORIA QUE SE DEBE PROTEGER

Johana Londoño¹

Carlos Andrés Ortega García (UTAD / Univalle)

ABSTRACT

The article takes advantage of the research results of the degree project *Tejidos Multicolor*, 2018, presented by Johana Londoño to obtain the degree of Industrial Designer at the Universidad del Valle and relates them to conceptual and historical interests that are part of cultural concerns present in Afro-Colombian communities, identifying the importance of evidencing characteristics of cultural resistance today.

Cultural resistance conditions processes of reflection and response to African cultural stigmatization, censorship and concealment throughout history, the colonial period imposed these dynamics under the investiture of power assumed by the white settlers. The research problem questions how these cultural impositions permeated the memory of later generations of the enslaved, and stimulated in them the need to recognize themselves as a community heir to African culture.

Keywords: culture; cultural resistance; memory; African identity; racism.

RESUMEN

El artículo aprovecha los resultados de investigación del proyecto de grado *Tejidos Multicolor*, 2018, presentado por Johana Londoño para obtener el título de Diseñadora Industrial de la Universidad del Valle y los relaciona con intereses conceptuales e históricos que hacen parte de preocupaciones culturales presentes en las comunidades afrocolombianas.

La resistencia cultural condiciona procesos de reflexión frente a la estigmatización cultural africana, a su censura y ocultamiento a través de la historia. El artículo abre el debate frente a la necesidad de las nuevas generaciones de reconocerse como comunidad heredera de la cultura africana.

Palabras clave: cultura; resistencia cultural; memoria; africanía; racismo.

¹ Diseñadora Gráfica Diseñadora Gráfica (freelance). Cali, Colombia.

RESUMO

O artigo aproveita os resultados da investigação do projeto de licenciatura *Tejidos Multicolor*, 2018, apresentado por Johana Londoño para obter o grau de Designer Industrial na Universidad del Valle e relaciona-os com interesses conceptuais e históricos que fazem parte das preocupações culturais presentes nas comunidades afro-colombianas.

A resistência cultural condiciona e impulsiona processos de reflexão diante da estigmatização, censura e ocultamento da cultura africana ao longo da história. Este artigo abre o debate sobre a necessidade de que as novas gerações se reconheçam como parte de uma comunidade herdeira dessa cultura.

Palavras-chave: cultura; resistência cultural; memória; africanidade; racismo.

Recebido em 28 de janeiro de 2025

Aceite em 6 de outubro de 2025

DOI: 10.58155/revistadeletras.v3i1.586

Introducción

El artículo expone como objetivo general, identificar en la cotidianidad de las nuevas generaciones afrocolombianas, su pretensión de visualizarse como una colectividad heredera, auténtica y viva; el concurso Tejedoras de Esperanza, en Villa Rica, Cauca, es uno de los eventos que viene creciendo como antecedente de lucha y reivindicación de las prácticas culturales africanas.

Trenzar el cabello es una herencia cultura presente en la cotidianidad de la comunidad de Villa Rica, los peinados afro corresponden a un producto simbólico que hace parte de la africanía reclamada por el pueblo afrocolombiano. El concurso Tejedoras de Esperanza trabaja desde el interior de la comunidad, para contribuir en el reconocimiento del peinado como objeto de identidad cultural; cada peinado corresponde a un proceso de elaboración detallada y única. La acción de trenzar implica una destreza técnica y comunicativa que condiciona la aplicación de dos conceptos (creatividad e historia).

En esta dirección el problema de investigación identifica las consecuencias de una minoría étnica discriminada y estigmatizada en el tiempo. El documento identifica que el negro esclavizado fue despojado de su humanidad en el periodo colonial; característica que implicó una adaptación a las costumbres culturales de sus amos, y al nuevo entorno natural. Este sometimiento condicionó el rechazo de su memoria e identidad africana, lo cual repercutió en la consideración de una historia de subvaloración y violencia, fenómenos que persisten en la actualidad colombiana.

El artículo explora antecedentes políticos, culturales, sociales e históricos, para comprender la necesidad de constituir un camino de análisis frente a la búsqueda de una identidad propia. Se reconoce igualmente que la Constitución colombiana de 1991 se convirtió en un soporte legal para apoyar los discursos de resistencia cultural elevados por las minorías étnicas en el país, y se convirtió en la bandera que se agita en la disputa por alcanzar el respeto y el reconocimiento de la comunidad.

A través de un paradigma metodológico mixto, se aprovechó la exploración etnográfica realizada por Londoño, 2018, para motivar la comprensión del trenzado como fenómeno de resistencia cultural. Las dinámicas de observación de la africanía identifican en la aplicación de estos procesos de estudio una estructuración de la memoria y de la identidad de la comunidad afrocolombiana.

El pueblo afrocolombiano de Villa Rica trabaja para no olvidar su esencia cultural y se alimenta de antecedentes históricos, expresiones orales, gastronomía y artesanía, para moldear su identidad como minoría étnica en el país.

Cabe entonces preguntar: ¿De qué manera se identifica la trenza afrocolombiana como referente de resistencia cultural? El concurso Tejiendo Esperanzas alimenta el interés para contribuir en la conservación de las tradiciones de la comunidad, posibilitando de esta manera reconstruir desde la memoria su identidad.

A la sombra de unas prácticas europeizantes

Muchos fueron los escenarios que propiciaron este intercambio, en el suroccidente colombiano “[...] la hacienda como núcleo de creación fue importante para criollos, mestizos, mulatos y esclavos” (Larraín & Madrid 2017: 116), fue un escenario de trabajo, fiesta y fervor artístico.

Una variedad de esclavizados se diversificó en las nuevas colonias americanas, “a la zona van a llegar hombres y mujeres africanos de diferente procedencia étnica, con bagajes culturales diferentes” (Valencia 2014^a: 241), lo que requería herramientas de control eficientes para aprovechar la mano de obra, su condición esclavizada permitió someter a estas comunidades; “la Constitución de 1886 partía de una concepción monocultural donde existía un solo pueblo, un solo Dios, una sola lengua, una sola familia” (Burgos 2003: 131). De esta forma se establecía un desconocimiento de cualquier tipo de pensamiento religioso, cultural o político distinto al ya establecido por la élite blanca o blanqueada.

La Constitución de 1991 le ofreció a las minorías étnicas un peso jurídico, para armar su historia, resaltando los procesos de resistencia cultural y motivando a continuarlos. “La propuesta de la Constitución de 1991 buscó dar un giro desde los modelos elitistas clásicos a modelos más conectados y cercanos a los ciudadanos” (Celemin 2021: 233). La ley ofreció en papel, una participación a las minorías étnicas como nunca había ocurrido.

El recorrido histórico identificó como algunas prácticas de censura presentes en la Colonia, prevalecieron después de la Independencia, y se fortalecieron con el tiempo; incluso el artículo 7 de la Constitución Nacional (1991), que sintetiza a la nación como un territorio pluriétnico y multicultural. “El peso del mestizaje orientado hacia el blanqueamiento que caracterizó los procesos de formación nacional, permitió que se crearan ciertas

ideas respecto a algunos lugares de la geografía, o que algunas poblaciones fueran excluidas o invisibilizadas de los procesos de construcción nacional” (Silva 2014:42). Nuevamente entra en discusión que las minorías étnicas no se encuentran dentro de los intereses de la clase dirigente.

La realidad del país es distinta a las pretensiones de tener un país respetuoso y cuidadoso de sus minorías, se reconoce que “la política colombiana continúa caracterizándose por la preeminencia política elitista de escasa sensibilidad social y pervive la crisis de legitimidad de las instituciones estatales” (Mejía y León 2018: 80). El proceso de sensibilización social es imberbe, requiere continuar facilitando espacios de diálogo y de reconocimiento cultural, religioso, político e histórico, que permitan a las minorías afianzar su identidad.

1. La Identidad Afro, una memoria que se debe proteger

“En mi memoria persisten las huellas tatuadas de seres desnudos, con pieles de charol secuestrados en su África natal. Manos duras, pies descalzos apresados con grilletes” (Toussaint 2016:169-170).

Las colonias americanas sirvieron para abastecer a Europa de diferentes insumos: oro, pieles, verduras y hombres; muchos de estos productos desconocidos para el mundo blanco. Aplicaron sus costumbres a las nuevas poblaciones, basándose en dinámicas esclavistas anteriores, los negros africanos retomaron el oficio que los grupos nativos no consiguieron continuar: “los colonos blancos abordaron estas tierras trayendo consigo prejuicios expandidos por toda Europa” (Alvarado y Prado 2020: 197). Los cuales sustentaban el poderío europeo vs los pueblos dominados.

Estos fueron despojados de su humanidad, para permitir la imposición de dinámicas religiosas, políticas, económicas y culturales europeas, orquestadas en un proceso evangelizador abrumador, “y no se contentaban los amos, dueños de los esclavos, con reducirlos al trabajo y hacerles sentir su ausencia total de libertad” (Betancur 1951: 213), el poder sometió sus cuerpos y sus mentes.

El proceso colonizador irrumpió sin censura, motivando derechos hechos, aplicados y validados bajo las propias leyes blancas; “Assim, como o inicio da navegação de conquista portuguesa em terra de negros, além do rio Senegal, coincidiu com a expulsão definitivamente dos mouros da Península Ibérica – a queda de Granada deu-se no mesmo ano da descoberta da América pelos espanhóis financiadores de Colombo, em 1492” (Ramos

2001: 131), gracias a sus colonias en África, los portugueses se convirtieron en los grandes comerciantes de esclavos en el siglo XVI, llevando enormes cargamentos al territorio americano. La intención de “convertir a estos individuos en negros genéricos, morenos o guineos” (Méndez 2010: 109), señaló una alternativa para facilitar su dominación y comercialización en el nuevo territorio.

La comercialización de los esclavizados motivó distintas alternativas de control dispuestas en los negreros portugueses, una de ellas, la separación de las etnias. “La estrategia de separación trajo consigo un espacio de encuentro multicultural y lingüístico que se reflejaría posteriormente en las distintas huellas de africanía estampadas [...] en algunas comunidades del Caribe” (Simarra 2009: 49). Estas vivencias culturales se mantuvieron resguardadas en diferentes comunidades.

El apogeo de los recursos en América determinó un auge en la consecución de esclavos, “desde 1580 hasta 1640, los negreros portugueses y sus tratos millonarios con Lisboa, convirtieron a la capital hispalense en el gran emporio de la esclavitud del sur europeo” (Méndez 2010:100). El ejercicio comercial aumentó significativamente las capturas y los envíos de los esclavizados a América; los negros eran transportados “en aquellas también denominadas ‘casas de los muertos’, los prisioneros africanos permanecían encadenados y hacinados entre murallas y casamatas blancas, donde muchos fallecían antes de que los embarcaran en las naos negreras” (Santafé 2017: 287-288).

El sometimiento implicó “la dominación en sus versiones más extremas (siendo la esclavitud una de ellas) es, por el contrario, una práctica de subyugación sobre los cuerpos, un accionar sobre la materialidad” (Lugo 2012: 77), y la espiritualidad; en la que la estructura de creencias católicas se impartió a los esclavizados como una prueba de obediencia y sensatez: “Esta alternativa, implicaba una lucha interna por parte de cada sujeto, para aceptar y practicar convicciones en las cuales no creía” (Parra et al. 2021: 7).

El reconocimiento de inferioridad fue determinante para que unos establecieran derechos sobre los otros; “mediante su reducción a unas pocas características definidoras de base genética como el color de la piel, el pelo, la forma de los labios o la nariz, que a su vez identificaba su condición social: la esclavitud” (Méndez 2010: 109). La unificación se determinó como opción para anular la diversidad.

El poderío blanco se sirvió de esta unificación para hacer más sencilla la caracterización de los esclavizados, su conversión en mercancía posibilitó

establecer ventas más condicionadas a futuras labores de desempeño, de la misma manera, la clase blanca estuvo sujeta a diferencias: “mientras la nobleza del reino por su naturaleza racial estaba preparada para asumir las tareas intelectuales y políticas de la colonia, los oficios del campo, los domésticos y los mecánicos debían estar a cargo del pueblo bajo” (Cadelo 2004: 29), los roles se contemplaron como un ejercicio étnico.

Con relación a los esclavizados, la obligatoriedad para olvidar sus prácticas culturales, su territorio y su familia, fue una historia de censuras que se encargó “de negar e invisibilizar a los africanos y a sus descendientes” (Cruz 2020:29). El legado africano se censuró, se transformó y se estigmatizó. Para la antropóloga Nina S. de Friedemann la Africanía resistió esta prohibición y se convirtió en un elemento cultural de gran valor conceptual.

En el estado actual de los estudios de las culturas negras, se descarta el hecho de que el bagaje iconográfico traído por los africanos -en su mayoría adultos saludables- hubiera podido ser aniquilado. Más bien empieza a explorarse el proceso de cómo tales iconos o representaciones simbólicas, denominadas en este trabajo huellas de africanía, han llegado a reflejarse en los sistemas de las culturas negras (Friedemann 1992: 547).

El estudio de la africanía se convirtió en un objetivo de reivindicación de la memoria ancestral. “Hemos llamado *huellas de africanía* a este bagaje cultural sumergido en el subconsciente iconográfico de los esclavos y transformado creativamente a lo largo de los siglos” (Restrepo 1997: 134). La comprensión de la africanía se centra en una aplicación de la remembranza cultural.

En este proceso de construcción histórica se tiene en cuenta el mestizaje, no sólo entre los dominados, si no también dentro de sus dominadores; “uma parte de nós participa da cor e da cultura dos descendentes de escravos e outra dos descendentes dos senhores” (Laplantine y Nouss 2002: 30).

Las colonias europeas se identificaron como una masa cultural amplia, por órdenes del Arzobispo-Virrey, don Antonio Caballero, el padre Palacios de la Vega había recibido el encargo de catequizar a los indios del río San Jorge, en el sur de la provincia de Cartagena. “Es así que los informes reflejan el hecho de que, en esta región, para estas fechas, el alto grado de mestizaje había producido una heterogeneidad poblacional que cada vez se hacía más visible” (Dennis 2007: 10).

Para la antropóloga Angélica Molina, la interacción en la Colonia motivó la transformación cultural no sólo de los pueblos sometidos; las identidades

de los europeos se mezclaron con una mixtura étnica amplia, “aunque el Imperio español instauró diversos mecanismos de dominación, económicos, políticos, sociales y religiosos” (Molina 2022: 252), el intercambio cultural facilitó la alteración de la cultura en unos y en otros.

Es oportuno mencionar que dicho intercambio se vivió bajo un condicionante de subalternidad étnica. Para el investigador Mario de Souza, las consecuencias de la esclavitud se han dimensionado más allá de la corporalidad: “Mesmo nas mentes de muitas das vítimas do racismo houve a penetração da ideia de que as precárias condições socioeconômicas de suas vidas não estariam ligadas à base econômica da sociedade e sim ao fato de serem negras” (Souza 2022: 207).

Para el caso colombiano, las dinámicas de comprensión de la cultura afrocolombiana se comportan de la misma manera: “Es importante señalar que a partir de la historia de Colombia las comunidades afrodescendientes, desde un apartado histórico, se han visto inmersas en confrontaciones armadas con vulneraciones sistemáticas [...]” (Echeverri y Hernández 2021: 128-129). Esto indica que los inconvenientes de afectación cultural se mantienen, como una herencia que influye directamente sobre estos grupos marginados, “en Colombia se hacía evidente la falta de visibilidad de las minorías étnicas que, además, están demográficamente relegadas a zonas periféricas del país” (Cartier 2022: 174).

Esta situación de vulnerabilidad cultural ha permitido enfrentar su realidad reconociendo la importancia de luchar por la recuperación de sus costumbres e ideologías. “es el punto de partida de nuestra resistencia, aunque, a veces, la negamos como resultado de la atroz colonización cultural que puso a gran parte de la población negra de espaldas a este patrimonio, negando su impronta civilizatoria y desconociendo sus fuerzas espirituales originarias, que superan cualquier elección religiosa (Torres 2014: 46).

Desde la Colonia a la actualidad el señalamiento peyorativo ha marginado a la comunidad negra: “estas ‘clases’ perezosas, pobres, desaseadas e ignorantes, son incapaces de formar un hábitat de nobleza, tampoco lograrían acceder plenamente a la ciudadanía” (Cadelo 2004: 47-48). Condicionantes de una relación vertical de poder. “En este caso la situación de las minorías étnicas en Colombia es bastante compleja como lo mencionan Echeverri y Hernández (2021), “para 1821, en el Congreso de Cúcuta, se discutió ampliamente la cuestión de la abolición de la esclavitud con partidarios que exponían la relación entre la “libertad de la patria” y la libertad de los esclavos, y quienes defendían los intereses de los esclavistas” (Díaz 2019:

76). Sin embargo, se dilataron las promesas de libertad, desencadenando una desestabilidad de proporciones mayores.

El fortalecimiento de las relaciones ciudadanas va de la mano con la protección de las minorías étnicas en la actualidad, el Parlamento Andino, en el artículo No. 14, determinó el concepto Sensibilización: “respeto ciudadano hacia las manifestaciones de los pueblos originarios, no originarios, minorías étnicas, indígenas, afrodescendientes, montubios y comunidades campesinas” (Parlamento Andino 2016: 47). De esta forma, se establece un proceso de concientización frente al abuso sufrido por estos pueblos.

Desde esta perspectiva se identificó que “las tradiciones y prácticas palenqueras y cimarronas continúan presentes en los territorios de Colombia donde habitan las comunidades afrocolombianas, como formas de resistencia a la colonialidad” (Parra et al. 2021: 7), reivindicando su esencia como pueblo.

Los palenques posibilitaron mantener activas sus costumbres censuradas; “como fenómeno de resistencia de las poblaciones negras esclavizadas, el cimarronismo estuvo presente al norte del Nuevo Reino de Granada desde finales del siglo XVI” (Castaño 2015: 68). En esta región se originaron conflictos constantes, “es decir, los cimarrones eran esclavos fugitivos que se habían echado al monte en rebelión abierta contra los blancos de la zona” (Sánchez 2007: 115).

Los prófugos se convirtieron en un problema: las fugas, la sublevación y los ataques al Distrito fueron cada día más comunes. “Si los esclavizados no hubieran sido considerados sujetos capaces de cometer acciones subversivas, no se hubiesen tomado estas medidas que ratificaban la imperiosa necesidad de un refuerzo en la seguridad del Puerto” (Sánchez 2006: 84), estas preocupaciones no sólo se dieron en la parte norte. “Los cimarrones sembraron intranquilidad en diversas regiones de nuestro país” (Escalante 2005:386), lo que implicó adelantar estrategias para combatirlos.

Los cimarrones se organizaron militarmente para hacer frente a sus propias demandas de seguridad, esta organización estuvo influenciada por la milicia blanca, en sus líneas de mando; sus líderes no se regían “[...] a una herencia o un linaje de dinastía real de África, sino que, por el contrario, asumen autorrepresentaciones del sistema colonial como: capitanes, gobernadores o coroneles” (León 2017: 155), abandonando en este aspecto sus antiguas estructuras militares.

Se consideró el poder blanco más eficiente y poderoso, sin embargo, se evidenció que “los palenques de las Sierras de María eran comunidades

organizadas en las que sus pobladores, mujeres y hombres, cumplían funciones específicas bajo la conducción de líderes con características especiales” (Navarrete 2017: 26), replicando prácticas africanas en el orden social, político y económico. La antropóloga e investigadora Johana Mantilla argumentó que en la actualidad se observa “por doquier Benkos Biohó viene y va. Se le ve en la plaza, en los colegios, hasta tienen fotos de él; está presente en las mentes de los que hoy gozan de la libertad” (Mantilla 2007: 90), aceptándose como un símbolo de lucha y resistencia.

Este personaje se convierte en opción para reivindicar la africanía, manteniendo vigente la importancia de la libertad en las nuevas generaciones. “Las cimarronas y cimarrones afrochoteños, al decidir llevar los nombres del tronco familiar que se quedó en algún reino africano o los nombres de los lugares desde donde fueron raptados por la colonialidad/modernidad del poder” (Cruz 2020: 28), dignifican su memoria a través del reconocimiento del saber ancestral.

La historia de la presencia de los esclavizados en América se enuncia desde el trabajo en las minas, la agricultura y las labores domésticas. La huella africana se observa más allá de estas actividades, el ejercicio de resistencia envuelve situaciones materiales e inmateriales, “así pues, los lugares de memoria no son solamente lugares físicos. También lo son inmateriales, intangibles o abstractos” (Guixé 2021: 206), elementos que marcaron el proceder de los esclavizados y de sus descendientes.

La crianza de los pequeños, que por supuesto, nunca fue un ejercicio sencillo, se complicó mucho más en el nuevo territorio; las enfermedades no discriminaban por color de piel, religión o poder económico, aunque el privilegio de los blancos era evidente, por ejemplo: “Es razonable afirmar que las mujeres de la élite o de familias acomodadas tuvieran conciencia de que la leche de jóvenes negras y mulatas y demás castas podía sustituir la suya” (Navarrete 2017: 41-42), fue un recurso que no se desaprovechó.

La imposibilidad para decidir continúa estando presente en la actualidad, bajo otros nombres y otras realidades: “Así como muchas mujeres negras dejaron de amamantar a sus hijos para dar su leche al hijo del señor durante la esclavitud colonial, hoy, en la persistencia de esa colonialidad en las escindidas ciudades brasileñas, muchas dejan a sus hijos en la periferia [...]” (Sardelich y López 2021:68), son trabajadoras que se encargan del cuidado de los hijos ajenos, para dejar a los suyos muchas veces al cuidado de los hijos mayores o solos.

La reflexión frente al asunto del sometimiento de la mujer trabajadora

va más allá de la marginalidad; “las nodrizas han ejercido su función en la sociedad occidental desde tiempos muy remotos, como esclavas y sirvientas primero, como asalariadas y contratadas después” (Colmenar 2007: 339). El pago de la actividad no determinó un abandono de su posición subalterna, todo lo contrario.

El análisis del concepto subalternidad permitió comprender cómo la inferioridad se recrea desde la memoria y se establece en la cultura como una orden. “O passado recuperado não só reconstrói a memória individual como, e sobretudo, reactiva a memória colectiva dos seus antepassados, de que ele poderá futuramente ser o transmissor” (Moreira y Ribeiro 2011: 21). Los colectivos afrodescendientes se hacen movimientos en la medida que comprenden esta relación con el pasado.

Esta condición expone distintas aristas, por un lado las perspectivas culturales como pueblo ancestral y por el otro, los estereotipos o señalamientos que han padecido a través de su condición de subalterno: “El Afrocolombiano se nos presenta en doble dimensión, totalmente complementarias, como marginado y como negro esclavizado mentalmente” (Arboleda 2018: 94), estas perspectivas permiten sensibilizar al sujeto frente a su responsabilidad de comprender la africanía.

El reconocimiento del meollo cultural del cual procede la descendencia afrocolombiana es una tarea trazada al interior de cada comunidad, “entendemos que la resistencia que los cimarrones/ as construyeron desde los palenques territoriales, tiene que ser la inspiración para organizar el dialogo con los otros y para pensar en la defensa de nuestros derechos como pueblo” (García 2020: 95-96), la lucha es la continuación de la comunidad.

El diálogo con relación a estos temas es un proceso que se ha venido trabajando de manera insistente en las comunidades. “Para hablar de antirracismo en Colombia es necesario remitirse a las raíces históricas del racismo” (Tabares 2018: 229). No es una tarea sencilla, se requiere entender las consecuencias culturales suscitadas en estas situaciones.

Estas consecuencias motivaron en algunos casos el olvido de actividades socioculturales propias; “los aborígenes americanos tanto como los africanos y sus descendientes fueron diferenciados de los ibéricos y de sus proles por los grados de incorporación y apropiación de la lengua castellana y del catolicismo” (Maya 2009: 224). Conduciendo a la población sometida a un ejercicio de aceptación de la hegemonía blanca como una verdad.

La unificación de la lengua y del credo en el periodo colonial fueron una obligación, mientras que otras prácticas culturales se reconocieron

como diabólicas o equivocadas. “El Santo Oficio dispuso espías por todos los rincones de Cartagena, que juzgaban sin fundamento cualquier conducta sospechosa de los negros” (Santafé 2017: 289), controlando la obediencia de los cánones culturales europeos.

Identificar que “la diáspora es un elemento significativo dentro del proceso de llegada del Muntú a América” (Sierra 2016: 26), es iniciar el análisis de la memoria censurada y de su influencia en el relacionamiento con otras culturas. Esta interacción favoreció la aparición de dinámicas nuevas, “los esclavos negros juntaron sus propios bailes y costumbres con las tradiciones españolas” (Larraín & Madrid 2017: 116), como en las fiestas religiosas.

El aprendizaje de un lado y del otro, no se da en las mismas proporciones, evidentemente la hegemonía blanca se impone, pero la negra, no padece un proceso total de anulación, en Larraín & Madrid (2017) se establece una oposición al concepto aculturación y se propone el de resignificación.

El estudio de las prácticas culturales es amplio, y requiere identificar tiempo y contexto: esclavitud y libertad van a marcar diferentes resultados, por ejemplo, en una investigación sobre comida tradicional del Pacífico colombiano; “una cocinera artesanal de Tumaco desarrolló en los conversatorios una importante distinción entre lo que ella llamó la ‘comida esclavizada’ [...] y la comida desarrollada a partir del cimarronaje y la manumisión” (Sánchez 2019: 195), específicamente el cimarronaje determinó la libertad y el aprovechamiento de los nuevos recursos naturales: vegetales, proteínas, frutas y granos, generando variaciones en las tradiciones alimentarias de la comunidad.

La adaptación fue general, “la medicina tradicional de la comunidad afrocolombiana utiliza diversos métodos de curación relacionados con el uso de hierbas para la preparación de remedios, rezos y rituales” (Ramos 2015:58), en esta adaptación se sirvió de lo que encontró en el entorno para sobrevivir, además, alimentó un misticismo propio, “los babalaos o sacerdotes, conscientes de que solo con la memoria ancestral el Muntú esclavizado llegaría a ser libre” (Santafé 2017: 287-288), motivando el respeto por sus antecedentes culturales.

El lenguaje se asume como un antecedente cultural de resistencia, “la comunidad del Palenque de San Basilio cuenta con un lenguaje criollo tradicional” (Silva 2014: 44). Lenguaje que se censura por fuera del Palenque. A través del lenguaje se establece una tradición oral de relevancia incalculable, “durante las invocaciones cantadas por los palenqueros en su lengua criolla, nos recuerdan sus remotos orígenes africanos, preciosa guía

para el rastreo de los orígenes culturales procedentes de África” (Escalante 1989: 16). La oralidad es un elemento que soporta el proceso de Resistencia Cultural.

Asimismo, prácticas como el peinado, se han convertido en una característica significativa de aquel pasado cultural. “Este arte vivo es exaltado cada año en diferentes regiones del país” (Valencia 2014b: s/p), concursos y eventos donde los peinados evidencian una identidad.

Las trenzas están presentes en la historia de las comunidades afrocolombianas, las “palenqueras” venden fruta fresca en las calles de Cartagena; “la ponchera se lleva en la cabeza sostenida por trenzas que permiten mantener el equilibrio a lo largo de la jornada (Ligarretto 2021: 222) el investigador Rennier Ligarretto, reconoce en los vestidos coloridos y los dulces tradicionales antecedentes de la identidad del Palenque, y la trenza es parte del atuendo.

Es una característica funcional, porque en esta trenza se apoya la ponchera, para la profesora Vanessa Piedrahíta, la identidad afro determina un proceso decolonial que transita por líneas de discusión muy delgadas; “el cabello Afro es muy difícil de peinar, y encontrar peluquerías especializadas en este tipo de cabello les resulta complicado” (Ortiz 2013: 116), el trenzado afro fue más un ejercicio casero, que se ha ido especializando con el tiempo.

El alisado del cabello fue una imposición cultural, “a partir daí uma ideia de «cabelo ruim» (relacionado aos crespos) ou «cabelo bom» (aos alisados) foi se constituindo no imaginário coletivo, o que imperou por muito tempo” (Adams, et al. 2018: 162), para la década de los años 70 en Estados Unidos la moda “afro” se impuso en todo tipo de cabello, mencionó (Ortiz 2013).

Evidentemente la discriminación ha tenido un gran impacto en el colectivo, de allí la importancia de establecer un análisis con respecto a la historia: “La diáspora africana plantea un reto similar. La diseminación de su gente y de su conocimiento por el mundo hace necesaria la tarea de volver a reunirlos en un solo tejido” (Vásquez 2015:53). La lucha para reconocerse y ser reconocido como pueblo afrodescendiente determina una apuesta revolucionaria: “Al parecer, las personas negras están más acostumbradas a visibilizar su condición racial y étnica, bien sea por cuestiones políticas, institucionales o de autoafirmación personal” (Ortiz 2020: 8).

2. Morfología del peinado

La imagen minúscula de aquellos hombres esclavizados y la humillación de varias décadas, se deconstruye en el relato de la resistencia africana, en el estudio de la memoria y en la comprensión de sus prácticas culturales. El trenzado, es una práctica cotidiana que se resignificó como acción: de ser el espacio para camuflar y transportar las semillas que facilitarían la subsistencia en el escape o en el direccionamiento de rutas requeridas en la misma huida (Mota 2005) a ser una fuente laboral, incluso un producto que se premia y se reconoce en diferentes concursos nacionales.

El peinado es un discurso, compuesto de códigos, “entonces, se concibe como una representación específica de la cultura material y simbólica de un contexto determinado” (Parra 2020: 10), es decir, es un conjunto de procedimientos (significativos y morfológicos) con los cuales se comunica.

Emilia Eneyda Valencia Murraín: Tejedora de Esperanzas responde que “el trenzado es ancestral”. (Medina 2021: s/p). El peinado fue determinante para ejecutar los planes de escape, “la maestra Luz Estella Serna cuenta cómo, en la época de la esclavitud, las niñas afro jugaron un papel muy importante en la libertad de su pueblo, ya que sus madres salían a trabajar, recordando el recorrido y dibujándolo en mapas que hacían en las cabezas de las niñas” (Munera 2016: s/p). Se convirtió en una estrategia militar.

Hoy la técnica del trenzado ha vinculado distintos elementos: cabello sintético, “círculos, espirales, triángulos, circunferencias entre otros compuestos, que en su conjunto como peinado se convierten en elementos icónicos que contextualizan la forma y llaman la atención del receptor” (Londoño 2017: 87).



Figura 1: Peinadora: Evedilde Villalobos – Concurso Tejiendo Esperanza, Villa Rica, Cauca. Fuente: foto de Johana Londoño (2015).

El ejercicio de trenzar determina entonces una diversidad de intereses: proyecciones simbólicas alimentadas por la cultura, pretensiones decorativas relacionadas con múltiples gustos, moda, tendencias y factores económicos. Los peinados incorporan formas geométricas, además, entrelazan elementos externos que refuerzan su estilo único, cada peinadora diseña y crea a través de su propia ruta de aprendizaje. El uso de distintos tipos de cabello sintético ha influido en el desarrollo de propuestas muy novedosas, enriqueciendo el paradigma formal del trenzado.

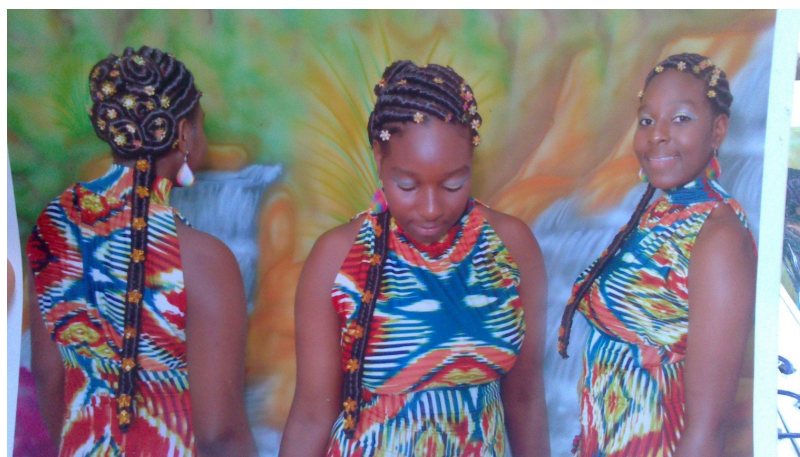


Figura 2: Concurso Tejiendo Esperanza, Villa Rica, Cauca.

Fuente: foto de Johana Londoño (2015).

Estas estructuras creativas dependen de muchos factores, no sólo las características del cabello, “se tiene en cuenta la forma de la cabeza, el rostro de la persona, sus facciones y por su puesto el tipo de accesorios con los cuales se complementa el peinado”. (Evedilde Villalobos. Comunicación personal, 23 de marzo de 2024) El peinado conecta de forma geométrica cada zona, y la entrelaza con cada objeto artificial usado, resultando un conjunto armonioso. Los resultados tienen un reconocimiento en la comunidad, especialmente aquellos que son presentados en el concurso.



Figura 3: Proceso inicial – Concurso Tejiendo Esperanza, Villa Rica, Cauca.
Fuente: foto de Johana Londoño (2015).

El valor cultural corresponde entonces a esta aceptación, y a la continuación de esta práctica, así como al refinamiento técnico que cada año sorprende al jurado y a los espectadores. La comunidad, identifica en este proceso minucioso un legado de la historia negra, y de su resiliencia constante.



Figura 4: Peinadora: Evedilde Villalobos – Concurso Tejiendo Esperanza, Villa Rica, Cauca. Fuente: foto de Johana Londoño (2015).

La propuesta de diseños únicos se manifiesta en las condiciones que necesita cada peinado, cada peinadora siente inclinación por el uso de técnicas y objetos decorativos, sin embargo, los resultados están en armonía con cada cliente, así como la ocasión para la cual se quiere trenzar. Los elementos decorativos son variados, colores, texturas, formas que no necesariamente tienen relación con el género, es decir, que el trenzado no es una pretensión femenina únicamente.



Figura 5: Concurso Tejiendo Esperanza, Villa Rica, Cauca.

Fuente: foto de Johana Londoño (2015).

Existe una gran variedad de peinados, estos guardan relación con líneas de inspiración precisas: el cuerpo, la naturaleza, el entorno, entre otros, establecen representaciones mágicas donde el volumen es todo un atractivo multicolor.

Conclusiones finales

La diversidad cultural presente en la historia de Colombia ha recreado distintas situaciones: un periodo colonial en el que se ejecutó un control cultural de las poblaciones esclavizadas, censurando sus prácticas, e imponiendo las costumbres europeas como un determinante unísono de verdad. La independencia de las colonias motivó la lectura de poderes regidos por esas expectativas europeas, herencias que marcaron el proceder del nuevo escenario social y político en el país.

A finales del siglo XX se presentó un periodo de preocupación y reconocimiento de las minorías, “en este sentido se observa con optimismo el renovado interés sobre temas antes desatendidos, tales como la libertad y la abolición de la esclavitud, y la consolidación de otros temas que iniciaron a investigarse a fines del pasado siglo, como la participación en la política bipartidista y la construcción de identidades en el marco del Estado Nación” (Bonil, 2019, p. 9).

En este momento se desarticula la Constitución de 1886, y se estructura un nuevo andamiaje legal: la Constitución colombiana de 1991, en la cual se valida la idea de Estado pluriétnico y multicultural. Motivando en las minorías una intención de recuperar su identidad como comunidades ancestrales, “el derecho se ha vuelto central en las movilizaciones sociales contemporáneas y la demanda de reparaciones por la esclavitud encaja perfectamente en este marco” (Cunin 2020: 51), diferentes reacciones resaltan el abandono estatal.

Enfrentar el señalamiento peyorativo de la cultura, la comunidad o el individuo, son dinámicas complejas de vencer; “ahí que no sea extraño que sus discursos también muestren cómo han tomado nota del pasado y los llamen fanáticos religiosos y supersticiosos; los desacreditan supuestamente por su “arrechera” permanente, o por mañosos, viciosos -tomadores, fumadores, jugadores-, dicharacheros y mentirosos” (Arocha y Rodríguez 2002:84-85). En cada aspecto expuesto se estructuran estereotipos que influyen en la continuación de las manifestaciones racistas y en el señalamiento de inferioridad.

La cultura afrocolombiana ha padecido un distanciamiento de los círculos de poder, esta acción se evidencia en la interacción social presente en la cotidianidad, Tabares (2018). Lo que ha generado dificultad para llevar a cabo diferentes procesos de reconocimiento cultural.

Como antecedente de reconocimiento cultural se debe señalar que en los Estados Unidos el proceso Afro, comenzó con “los jóvenes negros de la década de los sesenta, cuando quisieron revertir esta situación, se sumergieron en la historia de la colonización, de la diáspora negra, de las luchas antiesclavistas, y del propio continente africano en búsqueda de lo que pudieran ser sus raíces” (Ferreira 2011: 158), evidenciando las huellas de africanía (Friedemann 1992).

En Colombia se han impulsado distintas dinámicas de resignificación y resistencia cultural, el litoral pacífico se destaca en eventos y procesos culturales, “en esta región un nuevo régimen de la identidad emergió y tomó

forma entre 1990 y 1998 – expresado en términos de etnicidad y articulado en torno al concepto de comunidades negras –” (Escobar 2005: 198). La década del noventa fue el principio de un ambiente de reconocimiento cultural para estas comunidades, las cuales observaron en las directrices legales ofrecidas por el escenario político y legal una oportunidad para resignificar diferentes prácticas.

En este proceso de reivindicación cultural se motivaron diferentes actividades, las cuales encarnan el aprendizaje de aquellas actividades censuradas, ofreciendo espacios de diálogo entre el pasado y el presente, en esta dinámica aparece un evento que se convirtió en el detonante de este ejercicio de escritura: el concurso Tejiendo Esperanzas, en el cual se manifiesta la pretensión de dar forma a un espacio que se abre a la memoria afrocolombiana desde la práctica del trenzado del cabello.

Las trenzas afro se sustentan bajo condicionantes técnicos minuciosos, únicos y destacados. Las tejedoras ofrecen en cada peinado un enfoque decorativo que combina tradición con materiales actuales; texturas y colores se unen al cabello natural de forma impecable. Es importante destacar que las dinámicas evidenciadas en la práctica de trenzar corresponden a una labor que se enseña y perfecciona en el intercambio generacional.

El argumento anterior, permitió entender el peinado como una estructura semiótica, en la cual está implícito el reconocimiento de la historia de los esclavizados, unida a la identificación del sustento diario hoy, así como las pretensiones estéticas que requiere el cabello afro.

Las trenzas hacen parte de una estructura cultural, que se visualiza en la economía de las peinadoras del municipio, más allá de esta característica, su labor se conecta a “las huellas de africanía” en las cuales se deposita la responsabilidad de reescribir la memoria de la comunidad.

La resistencia cultural se evidencia en el proceso meticuloso de peinar el cabello, de enseñarle a las nuevas generaciones la técnica, así como explicar su valor dentro y fuera de la comunidad afrocolombiana. La responsabilidad para las nuevas generaciones pertenecientes a las minorías étnicas es establecer diálogos con respecto a la interacción cultural, los cuales se desenlazan bajo condiciones de confianza y dignidad, asumiendo de esta manera que pertenecen a una sociedad compleja: “En una sociedad compleja su expresión es, primero que todo, una razón ciudadana donde sus miembros, como sujetos colectivos, son quienes ejercen un poder político y coercitivo en tanto ciudadanos” (Mejía y León 2018: 85).

Referencias bibliográficas

Adams, Larissa; Lima, Magna e Schemes, Claudia. 2018. “Quando a moda é política: as mulheres negras e a revista afro Brasil”. En: *revista Ex aequo* N.º 38, pp. 149-166. [En línea:] DOI: <https://doi.org/10.22355/exaequo.2018.38.10>. (Consultado el 26 de agosto del 2022)

Alvarado, Giovanni y Prado, Evelin. 2020. “Del cimarronismo al reconocimiento constitucional colombiano de las minorías afroétnicas: una mirada desde Taylor y Kymlicka”. En: *la revista Novum JUS* N.º 15 Vol. 1, pp. 191-222. [En línea:] <https://novumjus.ucatolica.edu.co/article/view/NovumJus.2021.15.1.9/3587>. (Consultado el 18 de enero del 2022).

Arboleda, Santiago. 2018. “Gerardo Valencia Cano: Memorias de resistencia en la construcción de Pensamiento Afrocolombiano”. En: *revista Historia y Espacio* N.º 20, pp. 77-97. [En línea:]. https://historiayespacio.univalle.edu.co/index.php/historia_y_espacio/article/view/7043 (Consultado el 14 de enero del 2020).

Arocha, Jaime y Rodríguez, Stella. 2002. “Los culimochos: africanías de un pueblo eurodescendiente en el pacífico nariñense”. En: *revista Historia Crítica* N.º 24, pp. 79–95. [En línea:]. <https://doi.org/10.7440/histcrit24.2002.05>. (Consultado el 12 de enero del 2022).

Betancur, Carlos. 1951. “La esclavitud en Colombia”. *Revista de la Universidad Pontificia Bolivariana: Revista de Divulgación* No. 60, Vol. 16, pp. 208-219. [En línea:]. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/revista-institucional/article/view/3833/3520>. Consultado el 15 de agosto del 2024).

Bonil, Katherine. 2019. “Nuevas perspectivas sobre la historia afrodescendiente en Colombia”. *Memorias: Revista digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano* No. 37, pp. 6-11. [En línea:]. <http://scielo.org.co/pdf/memor/n37/1794-8886-memor-37-00006.pdf>. (Consultado el 30 de agosto del 2024).

Burgos, Filipo. 2003. “las minorías étnicas en la Constitución colombiana”. En: *revista Derecho del Estado* No. 15, pp. 131-142. [En línea:]. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5119727.pdf>. (Consultado el 12 de septiembre del 2024).

Cadelo, Andrea. 2004. *Hábito e ideología criolla en el semanario del nuevo reino de Granada*. En: *Pensar el siglo XIX. Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia*, ed. Santiago Castro-Gómez, Pittsburgh: Biblioteca de América.

Cartier, Nicole. 2022. “Resistirse a mirar en otra dirección: mensajes luminosos en épocas de distanciamiento social”. En: *H-ART. Revista de historia, teoría y crítica de arte*, pp. 159-184. [En línea:]. <https://doi.org/10.25025/hart11.2022.07>. (Consultado el 23 de agosto del 2022).

Castaño, Alen. 2015. “Palenques y Cimarronaje: procesos de resistencia al sistema colonial esclavista en el Caribe Sabanero (Siglos XVI, XVII y XVIII)”. En: *CS* N.º 16, pp. 61 – 86. [En línea:] <http://www.scielo.org.co/pdf/recs/n16/n16a04.pdf>. (Consultado el 13 de enero del 2022).

Celemin, Yenny. 2021. “Constitucionalismo y democracia: análisis desde el caso

colombiano en los 30 años de la expedición de la constitución de 1991”. En: *Estudios de Derecho* N.º 78, Vol. 172, pp. 220-249. [En línea:]. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/red/article/view/346799/20806026>. (Consultado el 12 de enero del 2022).

Colmenar, Carmen. 2007. “Nodrizas y lactancia mercenaria en España durante el primer tercio del siglo XX”. En: *ARENAL* N.º 14, Vol. 2, pp. 335-359. [En línea:] <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3073161.pdf>. (Consultado el 14 de enero del 2022).

Cruz, José. 2020. *Siembras ancestrales de libertad: sabiduría y pedagogía cimarrona de la afrochoteñidad*. *Diálogo Andino; Arica* N.º 63. Pp. 25-35. [En línea:] <https://bd.univalle.edu.co/scholarly-journals/siembras-ancestrales-de-libertad-sabiduria-y/docview/2573033685/se-2>. (Consultado el 14 de enero del 2022).

Cunin, E. 2020. ¿Reparar la esclavitud en Colombia? Movilización del derecho en un contexto multicultural. *Revista Colombiana De Antropología*, No. 57 Vol. 1, pp. 49-69. [En línea:] <https://doi.org/10.22380/2539472X.1176>. (Consultado el 18 de agosto del 2024).

Friedemann, N. de. 1992. “Huellas de africanía en Colombia: nuevos escenarios de investigación”. Thesaurus: En: *Boletín del instituto Caro y Cuervo*, Tomo 47, Vol. 3, pp. 547. [En línea:] https://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/47/TH_47_003_071_0.pdf. (Consultado el 11 de agosto del 2022).

Dennis, Christopher. 2007. “El ‘negro’ en dos textos colombianos y el “blanqueo” de su alma Chasqui”. En: *Tempe* Tomo 36, N.º 1, pp: 3-17. [En línea:] <https://bd.univalle.edu.co/scholarly-journals/el-negro-en-dos-textos-colombianos-y-blanqueo-de/docview/220563405/se-2?accountid=174776>. (Consultado el 23 de agosto del 2022).

Souza, Mario de. 2022. “Capitalismo e racismo: uma relação essencial para se entender o predomínio do racismo na sociedade brasileira”. En: *Katálysis*, N.º 2, Vol. 25, pp. 202-211. [En línea:] <https://doi.org/10.1590/1982-0259.2022.e84662>. (Consultado el 24 de agosto del 2022).

Díaz, María. 2019. “*Los mansos corderos se han convertido en tigres rabiosos*”: esclavitud y acción colectiva desde la perspectiva de las élites del suroccidente de la Nueva Granada Memorias. En: *Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, No. 37, pp. 65-92. [En línea:] <https://www.redalyc.org/journal/855/85572645004/85572645004.pdf>. (Consultado el 2 de octubre del 2024).

Echeverri, Amparo y Hernández, Michael. 2021. “Reconstrucción de la memoria histórica y desarrollo del tejido social en comunidades Afrodescendientes”. En: *Cultura, Educación y Sociedad* N.º 12, Vol. 1, pp. 119 -132. [En línea:] <https://revistascientificas.cuc.edu.co/culturaeducacionysociedad/article/view/2925/3121>. (Consultado el 16 de enero del 2022).

Escalante, Aquiles. 2005. “Palenques en Colombia”. En: *CESLA* N.º 7, pp. 385-390. [En línea:] <https://www.redalyc.org/pdf/2433/243320976022.pdf>. (Consultado el 11 de enero del 2022).

Escalante, Aquiles. 1989. “Significado del Lumbalú, ritual funerario del Palenque de San Basilio”. En: *Huellas* N.º 26, pp. 11-24. [En línea:] <https://manglar>.

uninorte.edu.co/calamari/bitstream/handle/10738/127/BDC341.pdfpalenque.pdf. (Consultado el 19 de enero del 2022).

Escobar, Arturo. 2005. *Modernidad, identidad y la política de la Teoría. En: Más allá del Tercer Mundo Globalización y Diferencia*, Traducción preliminar Víctor Alvarracín. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. [En línea:]. https://www.academia.edu/32233017/Arturo_Escobar_pdf. (Consultado el 10 de febrero del 2022)

Ferreira, María. 2011. “huellas de africanía”: recreando áfrica en el arte visual contemporáneo”. En: *Nómadas* N.º 35, pp. 157-165. [En línea:] https://www.academia.edu/66637502/Huellas_De_African%C3%ADa_Recreando_Africa_en_El_Arte_Visual_Contemporaneo. (Consultado el 17 de enero del 2022).

García, Juan. 2020. *Cimarronaje en el Pacífico Sur*, editora Catherine Walsh, 1ra. Edición. Quito: Ediciones Abya-Yala. [En línea:] <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/7346>. (Consultado el 13 de enero del 2022).

Guixé, Jordi. 2021. “Lugares de resistencia y memoria: residir y resistir”. En: *Historia Y Memoria* N.º 22, pp. 199–244. [En línea:] <https://doi.org/10.19053/20275137.n22.2021.9875>. (Consultado el 9 de enero del 2022).

Laplantine, François y Nouis, Alexis. 2002. *Os primeiros exemplos En: Mestiçagem*. Lisboa: Instituto Piaget.

Larraín, América, & Madrid, Pedro. 2017. “Manifestaciones artísticas y culturales afrocolombianas. Una aproximación al caso de Girardota (Antioquia)”. En: *Historia Y Memoria* N.º 15, pp. 107–135. [En línea:]. <https://doi.org/10.19053/20275137.n15.2017.4926>. (Consultado el 15 de enero del 2022).

León, Edizon. 2017. “Lectura crítica de la historia de los cimarrones de Esmeraldas (Ecuador) durante los siglos XVI-XVIII”. En: *Historia y Espacio* N.º 13, pp. 149-178. [En línea:] https://historiayespacio.univalle.edu.co/index.php/historia_y_espacio/article/view/4692/6864. (Consultado el 12 de enero del 2022).

Ligarretto, Rennie. 2021. “San Basilio de Palenque: Etnografía visual del arte urbano palenquero. Memorias”. En: *Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano* (septiembre-diciembre), pp. 204-231. [En línea:] <https://doi-org.bd.univalle.edu.co/10.14482/memor.45.986.114>. (Consultado el 22 de agosto del 2022).

Londoño, Johana. 2017. *Tejidos Multicolor*, [tesis de pregrado – Universidad del Valle]. Cali. No publicada.

Lugo, Agnes. 2012. “Poder, resistencia y dominación en las Américas esclavistas: apostillas a Michel Foucault (paradojas y aporías)”. En: *Revista de Estudios Sociales* N.º 43, pp. 74-93. [En línea:] <http://dx.doi.org/10.7440/res43.2012.07> (Consultado el 4 de enero del 2022).

Mantilla, Johana. 2007. “Historias locales, historias de resistencia: Una aproximación a la cultura material de San Basilio de Palenque, siglos XVIII-XX”. En: *Memorias* N.º 7, Vol. 4, pp. 76-92. [En línea:] https://www.academia.edu/1255918/Historias_locales_historias_de_resistencia_Una_aproximaci%C3%B3n_a_la_cultura_material_de_San_Basilio_de_Palenque_siglos_XVIII_XX. (Consultado el 10

de enero del 2022).

Maya, Luz. 2009. “Racismo institucional, violencia y políticas culturales. Legados coloniales y políticas de la diferencia en Colombia”. En: *Historia Crítica* (Edición Especial), pp. 218-245. [En línea:] <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/epdf/10.7440/histcrit39E.2009.11>. (Consultado el 12 de enero del 2022).

Medina, Jorge. 2021. Entrevista: Emilia Eneyda Valencia Murraín: Tejedora De Esperanzas. [En línea:]. <https://magalico.com/emilia-eneida-valencia-murraín-tejedora-de-esperanzas/>. (Consultado el 22 de enero del 2022).

Mejía, Óscar y León, Ivonne. 2018. “La Constitución de 1991: hacia un proyecto democrático deliberativo”. En: *Pensamiento Jurídico* N.º 47, pp. 77-103. [En línea:] <https://revistas.unal.edu.co/index.php/peju/article/view/57430/pdf>. (Consultada el 3 de enero del 2022).

Méndez, Luis. 2010. “Visiones iconográficas de la esclavitud en España” En: La esclavitud negroafricana en la historia de España Siglos XVI y XVII, Capítulo Quinto. Aurelia Martín Casares y Margarita García Barranco [compiladoras]. Granada: Comares, S.L. [En línea:] http://www.antropologiadelaesclavitud.org/uploads/docs/Esclavitud_imprensa.pdf. (Consultado el 16 de enero del 2022).

Molina, Angélica. 2022. “Yo te conjuro por san Pedro...”: prácticas mágicas y vida cotidiana en mujeres de origen africano en la Inquisición de Cartagena durante el siglo XVII. En: *Historia y Sociedad* N.º 43, pp. 250– 277. [En línea:] DOI:10.15446/hys.n43.97565. (Consultado el 19 de agosto del 2022).

Moreira, Fernando y Ribeiro, Orquídea. 2011. *memória do por-vir En: encontros com África – Moçambique*. Vila Real: CEL, Centro de Estudos em Letras.

Mota, Nancy. 2005. *Gramática Ritual. Territorio, Poblamiento e Identidad Afropacífica*. Cali: Universidad del Valle.

Munera, Alexis. 2016. “Peinados afro: raíces de libertad y resistencia”. Redacción el Tiempo. [En línea:]. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16593543>. (Consultado el 22 de enero del 2022).

Navarrete, María. 2017. “Formas sociales organizativas en los palenques de las Sierras de María, siglo XVII”. En: *Historia y Espacio* N.º 48, Vol. 13, Enero – Julio, pp. 19 – 46. [En línea:] <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6526347.pdf>. (Consultado el 12 de enero del 2022).

Ortiz, Vanessa. 2013. “Percepciones y prácticas corporales estéticas de un grupo de jóvenes universitarias Afrodescendientes de Cali”. En: *CS Ciencias Sociales* N.º 12, pp. 86-125. [En línea:] <https://doi.org/10.18046/recs.i12.1678>. (Consultado el 21 de agosto del 2022).

Ortiz, Vanessa. 2020. “Subjetivación de la blanquitud por jóvenes universitarios: un estudio comparativo”. En: *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* N.º 18, Vol. 1, pp. 1-24. [En línea:] <http://dx.doi.org/10.11600/1692715x.18109>. (Consultado el 18 de agosto del 2022).

Parlamento Andino. 2016. *Marco normativo para la protección y salvaguardia del patrimonio cultura, capítulo II parámetros y orientaciones transversales para la implementación de estrategias para la protección del patrimonio cultural, Artículo 14:*

Sensibilización, punto A. Pp. 51, Bogotá: Parlamento Andino. [En línea:] https://biblioteca-parlamentoandino.janium.net/janium/Referen/Marcos_Normativos/Marco_Cultural_web.pdf. (Consultado el 2 de enero del 2022).

Parra, Liliana; León, Emilia; Leidy Jaramillo; Galindo, Dolores; Luders, Fernandes. 2021. “El Lumbalú y las mujeres tejedoras de lo espiritual y comunitario”. En: *Psicología & Sociedade*; Porto Alegre Tomo 33, [En línea:]. <https://bd.univalle.edu.co/scholarly-journals/el-lumbalú-y-las-mujeres-tejedoras-de-lo/docview/2695081029/se-2> (Consultada el 23 de agosto del 2022).

Parra, Monica. 2020. El peinado de la mujer afrocolombiana: construcción de identidad como sujeto social y político, [tesis de pregrado – Universidad de San Buenaventura] Cali. [En línea:] <https://bibliotecadigital.usb.edu.co/server/api/core/bitstreams/e7da5922-3a72-4b0f-a85d-82e7b1f7aeb5/content>. (Consultado el 23 de agosto del 2024).

Ramos, José, 2001. “intercâmbio Brasil-Portugal na área da cultura popular”. En: *Cultura Popular*. São Paulo: Ed. 34.

Ramos, Paula. 2015 El ser afrocolombiano: rasgos de la cultura presentes en los programas etnoeducativos, [tesis de maestría – Universidad de San Buenaventura] Cali. [En línea:] http://bibliotecadigital.usb.edu.co:8080/bitstream/10819/3269/1/Ser_afrocolombiano_rasgos_ramos_2015.pdf. (Consultado el 18 de enero del 2022).

Restrepo, Eduardo. 1997. “Afrogénesis y huellas de africanía en Colombia”. En: *Boletín de Antropología* N.º 11, Vol. 28, pp. 128-145. [En línea:] <https://revistas.udea.edu.co/index.php/boletin/article/view/338122/20793252>. (Consultado el 3 de enero del 2022).

Sánchez, Antonio. 2007. *Raza, identidad y rebelión en los confines del imperio hispánico: los cimarrones de Santiago del Príncipe y la Dragontea (1598) de Lope de Vega*. En: *Hispanic Review*; Philadelphia Tomo 75, N.º 2, pp. 113-133. [En línea:] <https://bd.univalle.edu.co/scholarly-journals/raza-identidad-y-rebelión-en-los-confines-del/docview/227276157/se-2?accountid=174776>. (Consultado el 23 de agosto del 2022).

Sánchez, Enrique. 2019. “Ver, preguntar y cocinar... y cocinar cantando. La cocina tradicional del Pacífico colombiano: un patrimonio cultural en riesgo”. En: *Boletín de Antropología* N.º 34, Vol. 58, pp. 185-198. [En línea:] <https://revistas.udea.edu.co/index.php/boletin/article/view/339277/20794183>. (Consultado el 13 de enero del 2022).

Sánchez, Sandra. 2006. “Miedo, rumor y rebelión: la conspiración esclava de 1693 en Cartagena de Indias”. En: *Historia Crítica* N.º 31, pp. 77– 99. [En línea:] <https://doi.org/10.7440/histcrit31.2006.03>. (Consultado el 13 de enero del 2022).

Santafé, Elizabeth. 2017. “La epopeya libertaria de los ancestros. Religión, historia y memoria en Changó, el Gran Putas de Manuel Zapata Olivella”. En: *Historia y Espacio* N.º 48, Vol. 13, pp. 277-308. [En línea:] https://historiayespacio.univalle.edu.co/index.php/historia_y_espacio/article/view/4696/6868. (Consultado el 10 de enero del 2022).

Sardelich, Maria Emilia y Marian López Fernandez Cao. 2021. “Memorias americanoafricanas en el trabajo de artistas brasileñas contemporáneas”. En: *Cuadernos*

de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas N.º 16, Vol. 1, pp. 60-83. [En línea:] <http://doi.org/10.11144/javeriana.mavae16-1.mae>. (Consultado el 14 de agosto del 2022).

Sierra, Diana. (2016). “El Muntú: la diáspora del pensamiento filosófico africano en Changó, el Gran Putas de Manuel Zapata Olivella”. En: *La Palabra* N.º 29, pp. 23-44. [En línea:] https://www.academia.edu/32450071/El_Muntu_la_di%C3%A1spora_del_pensamiento_filos%C3%B3fico_africano_en_Chang%C3%B3_el_gran_putas_de_Manuel_Zapata_Olivella. (Consultado el 17 de enero del 2022).

Silva, Laura. 2014. “Nina S. de Friedemann: Imágenes de la existencia negra en Colombia”. En: *Visual* N.º 23, pp. 27-61. [En línea:] https://www.academia.edu/26955382/Nina_S_de_Friedemann_Im%C3%A1genes_de_la_existencia_negra_en_Colombia. (Consultado el 11 de enero del 2022).

Simarra, Rutsely. 2009. *La lengua de Palenque: contexto lingüístico, histórico y comunicativo*. En: *Seminario Regional las mujeres afrodescendientes y la cultura latinoamericana, identidad y desarrollo*. Montevideo: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). [En línea:] <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/Publicaciones/2011/7427.pdf>. (Consultado el 3 de enero del 2022).

Tabares, Catalina. 2018. “Análisis de un discurso antirracista, espontáneo y callejero. El caso de Carlos Alberto Angulo Góngora y su intervención pública en el centro de Bogotá”. En: *Boletín de Antropología* N.º 33, Vol. 56, pp. 226-248. [En línea:]. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/boletin/article/view/335235/20790900>. (Consultado el 13 de enero del 2022).

Toussaint, Deisy. 2016. *Eterna esclavitud. Afro – Hispanic Review*; Columbia Tomo 35, N.º 1. Pp. 169-170,195. [En línea:] <https://bd.univalle.edu.co/scholarly-journals/eterna-esclavitud/docview/2076924932/se-2?accountid=174776>. (Consultado el 19 de agosto 2022).

Torres, Roberto. 2014. *Entramos en la post-resistencia: del album de los muertos al ciudadano del futuro Afro – Hispanic Review*; Columbia Tomo 33, N.º 1. Pp 45-50. [En línea:]. <https://bd.univalle.edu.co/scholarly-journals/entramos-en-la-post-resistencia-del-album-de-los/docview/1780136484/se-2?accountid=174776> (Consultado el 21 de agosto del 2022).

Valencia, Alfonso. 2014a. “Los orígenes coloniales del Puerto de Buenaventura”. En: *Historia y Memoria* N.º 9, pp. 221–246. [En línea:]. <https://doi.org/10.19053/20275137.2939>. (Consultado el 11 de enero del 2022).

Valencia, Emilia. 2014b. *Tras las huellas de los peinados africanos: de la tradición a la modernidad*. En: Peinados de la época moderna. [En línea:]. <http://peinadosafrocolombianos.blogspot.com/>. (Consultado el 16 de enero del 2022)

Vásquez, Ximena. 2015. “La Telaraña de Ananse”. En: *El Malpensante* N.º 169, pp. 46-53.