

Danae Gallo González

(Gießen)

El pelo afro y la afro-descendencia en España en el documental *Afro, así es mi pelo* (2013)

Abstract

This article analyzes the discourses produced by four Spanish women of African descent in the documentary *Afro, así es mi pelo* (2013), directed by Javier Sánchez Salcedo for the *Mundo Negro* platform. The goals are, first, to ‘close read’ the documentary’s articulation of concepts such as ‘race’ and ‘negritude’ in the interviewees’ emplotment of their hair and to analyze the functions these emplotments have in the sense of Hayden White’s term (1973). Second, it compares the discourses and the concepts emplotted in the documentary with those used in other linguistic areas of the “Romania”, such as that of ‘Négritude’. In doing so, this article presents first operational hypotheses on the circulation of audiovisual discourses about Afro-descendance in the “Romania”, which, in turn, will contribute to systematizing these discourses in contemporary Spain.

“No soy americana, no llevo en la sangre ni raza gitana ni paya llevo por dentro. I’m not Afro-American, this is my country; I am from the barrio, Madrid siempre será el centro” (Buika 2005: 01:46-01:50). Esta es la intersección identitaria en la que se inscribe Concha Buika, cantante nacida en España, pero de origen guineoecuadoriano y una de las voces más fuertes del colectivo que ella misma denominó *New Afro Spanish Generation*, título de esta canción. Desde que Buika diera nombre y visibilidad a los “afro-españoles” en el mundo de la música ha podido observarse una paulatina organización de este colectivo en España. Ejemplo de ello fue la reactivación de la Asociación Panteras Negras en la primera década del siglo XXI (2001-2013),¹ del Centro

¹ Cf. Lavapiés 2017. Esta publicación ofrece un buen resumen de la historia de este movimiento y de su orientación política panafricanista garveísta.

d'Estudios, Investigación y Desarrollo de la Cultura Afroespañola en 2013, o de la creación un año después del máster oficial interuniversitario autodenominado afro-español "Culturas y Desarrollo en África".²

Más recientemente, el asociacionismo y la visibilidad de los afrodescendientes han aumentado significativamente, como muestran la entrada al Congreso de los Diputados de Rita Bosaho, la primera diputada "negra" en la historia de España en 2015, la creación en 2016 del exitoso festival anual "Afroconciencia" (desde 2018 re-denominado "Conciencia Afro") y de las plataformas en línea *Afroféminas* y *NGX Magazine* entre otras muchas, así como la fundación de la asociación antirracista de madres de afro-descendientes *Ukuaji* en 2018.³ En los últimos años, el mundo editorial ha sido testigo de la entrada de autores afrodescendientes al mercado como Lucía Mbombío (2017, 2019), Desirée Bela-Lobedde (2019), Débora Ekoka (2019), Odome Angone (2019) o Silvia Albert Sopale (2019) con obras que plasman a través de diferentes géneros la experiencia de ser "negra" en España. Además, las reivindicaciones del colectivo se han visto recogidas en los medios generalistas, como es el caso de los periódicos *El salto*⁴ o *El País*⁵ y en la radio y televisión públicas (cf. Martínez/Muniain 2019). No obstante, esta inclusión siempre tiene lugar en secciones dedicadas al tema y fuera de las mismas, únicamente de manera puntual.

A pesar de todos estos avances, los afro-descendientes⁶ siguen sin gozar en España, ni de gran atención académica, ni mediática, ya que

² Este máster surge en el seno del Grupo de Estudios de las Sociedades Africanas (GESA), que, aunque fue reconocido oficialmente en 2005 por la Generalitat de Catalunya lleva trabajando en temas "afro-descendientes" desde los ochenta.

³ Borst y Gallo González 2018 hacen un análisis discursivo de estas plataformas y de sus homólogos portuguesas.

⁴ La sección "España no es (solo) blanca" en el periódico *El salto*. Cf. *El salto* 2017-2018.

⁵ La sección "África no es un país" en *El País* (cf. Huete Casado 2019).

⁶ Se sigue la nomenclatura consensualmente adoptada en la Conferencia Regional de las Américas, llevada a cabo en Santiago de Chile en 2000. Con este término se denomina a los/as descendientes de personas africanas nacidas fuera de África, no solamente de las que llegaron al continente americano como parte del comercio de esclavos/as. Se considera que las personas afro-descendientes independientemente de si son descendientes de esclavos/as, continúan siendo víctimas de discriminación por las consecuencias epistémicas de la matriz colonial racializante (cf. Quijano 2000) que justificó la

su presencia en los medios audiovisuales generalistas delante o detrás de la cámara es muy escasa (cf. Green 2012: 512; García Barranco 2011: 5)⁷.



Ilustración 1: © Sánchez Salcedo (2013: 00:44)

Este artículo se propone contribuir a llenar este hueco investigador al analizar las convergencias y divergencias en los discursos que producen cuatro mujeres españolas afro-descendientes en el documental *Afro, así es mi pelo* (2013), dirigido por Javier Sánchez Salcedo para la plataforma *Mundo Negro*.⁸ El objetivo es, por un lado, en base a un entendimiento constructivista de la identidad, llevar a cabo una lectura detallada (*'close reading'*) de la articulación que realiza el documental de conceptos como 'raza' y 'negritud' en el entramado del pelo afro de las entrevistadas. Además, se propone examinar las funciones que tiene este entramado en el sentido del término de Hayden White (1973), es decir, como "la manera mediante la cual se expresa una secuencia de eventos moldeados en un relato" (ibíd.: 8, traducción de la autora de

esclavitud y que incita a la internalización de la misma por parte de los/as propios/as afro-descendientes.

⁷ Entre las (pocas) excepciones a la regla podemos nombrar a Stuart Green, a Aurelia Martín Casares y a su grupo de investigación en la Universidad de Granada y a los trabajos de Julia Borst y Danae Gallo González.

⁸ El rol de este realizador se discutirá más adelante en este artículo.

este artículo). Por el otro, pretende poner los discursos y los conceptos que en él se entrelazan en relación con otros similares y en algunos casos ya pretéritos en otras áreas lingüísticas de la “Romania”, como el de la ‘*Négritude*’. De esta manera se presentarán hipótesis operativas sobre cómo circulan los discursos audiovisuales en torno a la intersección “afro” en el área lingüístico románico que contribuirán, a su vez, a la sistematización del discurso sobre la afro-descendencia en la España contemporánea.

Estos discursos contemporáneos no pueden entenderse en profundidad sin conocer las particularidades de España en su relación con el “otro-negro” en su vertiente histórica (cf. Wright 2015: 14; Green 2014: 53). A pesar de la gran narrativa (cf. Lyotard 1979) “blanqueadora” que sostiene la ‘comunidad imaginada’ (cf. Anderson 1983) de España (cf. Martín Casares 2012; Herzog 2012), los afro-descendientes formaron parte de la población de la actual “España peninsular” desde mucho antes de que comenzara la trata de esclavos/as transatlántica (cf. García Barranco 2011: 6). Durante el periodo de *Al-Andalus* (711-1492), pero especialmente en los siglos subsiguientes con el así (mal) llamado “descubrimiento” de América (1492) y el comercio transatlántico de esclavos/as, el número de afro-descendientes aumentó exponencialmente en la Península Ibérica. No obstante, no todos vivieron el llamado “pasaje del medio” en los barcos negreros hacia el continente americano y la subsiguiente experiencia de esclavitud en el mismo, sino que fueron directamente “importados” a la Península Ibérica desde África. En los siglos XVI y XVII las actuales España y Portugal albergaban el mayor número de población africana y afro-descendiente de toda Europa, en su mayoría esclavizada (cf. Martín Casares y Barranco 2009: 52; Cortés López 1989: 18-19). Irónicamente, en paralelo al aumento de la población afro-descendiente en España, tiene lugar el progresivo “blanqueamiento” de España en el nivel del discurso que invisibiliza la diversidad demográfica del país (cf. Fra-Moliner 2009: 147).

Con la abolición de la esclavitud a finales del siglo XIX, se dice que la población “negra” comenzó a declinar. No obstante, este descenso se debe a que desde las esferas gubernamentales se intensificó la diseminación del discurso fundacional de la identidad nacional como homogénea en términos “raciales” siguiendo la ideología de la “raza” imperante en la época y a la silenciación de la historia afro-descendiente en

la Península Ibérica (cf. García Barranco 2011: 5). No todos los libertos, ni sus descendientes salieron del país y los diversos flujos migratorios hacia España a lo largo de los últimos siglos confirman la presencia – más o menos numerosa, más o menos constante– de afro-descendientes en el país (cf. Ferrero Turrión 2011: 87).

A pesar de ello, España sigue entramando su identidad nacional de manera más o menos consciente como ‘comunidad imaginada’ en torno al (supuesto) color de su piel, que se concibe como “blanco”. Este significativo “blanco” se instaura, además, en el sentido de los *Critical Whiteness Studies*, como norma no marcada e invisible de lo que significa ser “español” dentro de una matriz discursiva racializante (cf. Quijano 2000) y racista de dominación que articula la “españolidad blanca” como símbolo de superioridad, secularización, progreso e inteligencia (cf. Tißberger 2016: 29). Por ello, se supone que toda persona “no-blanca” seguramente sea extranjera, lo que relega a los afro-descendientes independientemente de su nacionalidad al estatus de migrante. Esta asunción ya implica cierto grado de rechazo, en tanto en cuanto niega la pertenencia de los afro-descendientes a la ‘comunidad imaginada’ de España. Además, la reciente crisis económica que sacudió al país con especial virulencia deterioró la actitud hacia la migración sobre todo entre 2007 y 2011 e incrementó las actitudes discriminatorias hacia los afro-descendientes (cf. Rincken 2011: 222; Fernández, Valbuena/Caro 2018: 144). Los medios de comunicación de masa y la recurrencia con la que han cubierto las noticias de la migración subsahariana irregular como preocupantemente hambrienta, desesperada y masiva ha favorecido a su vez la asunción metonímica de que toda migración es irregular y supone un problema económico para el país (cf. Berriane/de Hass 2012: 2). Además, la asunción acrítica de estos discursos mediáticos y la suposición de que toda persona “no-blanca” es extranjera, migrante y necesitada económicamente ha provocado que en muchas ocasiones los afro-descendientes españoles se vean integrados en estos discursos xenófobos e invisibilizados como colectivo.⁹ Esto mismo ha dificultado

⁹ Según las últimas encuestas disponibles en el momento de la publicación de este artículo, las del 2016: “los resultados del análisis de actitudes y percepciones de los españoles hacia la inmigración en 2016 y su comparación con los años anteriores, muestran una evolución bastante favorable en prácticamente la totalidad de las variables que miden las actitudes racistas, intolerantes o xenófobas de los encuestados, alcanzando

el acceso de personas afro-descendientes a puestos de trabajo en los medios de comunicación de masa que les permitan influir en la toma de decisiones de cómo visibilizar y dar voz al colectivo o influir en la representación del mismo.¹⁰

Con *Afro, así es mi pelo* se tomó una vía alternativa a la de los medios de comunicación de masa al publicar el documental de manera gratuita en línea en Vimeo y en YouTube. Estas plataformas surgieron gracias al lanzamiento de la Web 2.0. en 2004, lo que supuso toda una revolución en el entendimiento de los medios de comunicación y también en lo que se refiere a la circulación de voces y de imágenes de los afro-descendientes, ya que el sistema incluye una serie de funciones que posibilitan la interacción y la colaboración entre personas como creadoras de contenido. André Lemos llama a estas funciones de la Web 2.0. ‘post-masivas’ (cf. Lemos 2010: 417).¹¹ No son novedosas en la red, porque estas ya se ejecutaban en los medios de comunicación análogos desde hace décadas, como por ejemplo en los fanzines y otros medios alternativos. Además, la esfera digital no está exenta de desigualdad social, de racismo y xenofobia: si bien es cierto que la primera brecha digital ha quedado superada en Europa, a saber, la brecha al acceso a la tecnología digital en relación con la “clase” social de pertenencia (cf. Ragneda/Muschert 2018: 2), no existe consenso sobre la capacidad y la motivación de los y las usuarios de sacar provecho de las potencialidades de Internet en función de sus orígenes sociales, ni sobre la verdadera posibilidad de extrapolar la agencia adquirida en Internet al mundo “real”, la segunda y tercera brechas digitales respectivamente

en muchos casos, en 2016 los mejores comportamientos de las series analizadas” (Fernández/Valbuena/Caro 2018).

Los mensajes racistas y xenófobos del partido de extrema derecha VOX y la entrada de este partido en el Congreso de los Diputados con 24 escaños en las elecciones de abril de 2019 muestran el calado y la perdurabilidad de estos discursos que culpan al migrante de los problemas de España.

¹⁰ Esto no quiere decir que en los medios de comunicación no trabaje o haya trabajado gente afro-descendiente. Lucía Mbomío, periodista afro-descendiente ha recopilado una lista de 40 reporteros/as, presentadores/as o tertulianos/as negros/as que han trabajado en la televisión en España desde los 60 (Mbomío 2018b).

¹¹ Lemos no usa el prefijo “post” para aludir a algo que llega al final del proceso de los medios de comunicación de masa, sino para expresar una manera nueva de entender lo que no puede incluirse en la etiqueta de medios de comunicación de masa (cf. Lemos 2010: 417).

(cf. Azzolini/Schizzerotto 2017: 15). No en vano, como afirma Nakamura, Internet no sólo sirve de plataforma para poner en escena identidades “raciales” de manera creativa y crear una sensación de comunidad entre sus integrantes, también reproduce estereotipos y narrativas racializantes. Asimismo, como advierte la autora, las identidades “raciales” autoconstruidas en línea no son subversivas, liberadoras o progresistas *per se* (cf. 2002). Sin embargo, este artículo considera que la Web 2.0. impulsó de manera significativa la potencialidad de crear un entorno comunicacional más participativo, multidireccional y en cierto modo liberado de algunas de las trabas de los medios de comunicación de masa (cf. Lemos 2010: 404).

El documental *Afro, así es mi pelo* fue dirigido por Javier Sánchez Salcedo para *Mundo Negro digital*, suplemento a la edición impresa de la revista homónima publicada mensualmente desde 1960 bajo la iniciativa de los Misioneros Combonianos de la Iglesia Católica desde 2007 (cf. “Sobre mundo negro” 2017). Si bien hoy en día el equipo redactor cuenta con personas afro-descendientes, tanto la dirección de la revista como la gran mayoría de los/as periodistas no lo son, por lo que podría argüirse que el producto cultural no recoge la expresión del significado que tiene el pelo afro para los afro-descendientes en España. El emisor principal en el sistema comunicativo es un hombre “blanco”, Javier Salcedo, que produce, además, bajo el auspicio de una congregación católica misionera¹². Y a pesar de que esta rama misionera se expresó en contra del racismo bajo el que operaban las misiones en África (cf. González Fernández 1993: 153-163), no debe olvidarse ni la imposición epistemológica que subyace a la lógica de la acción misionera, ni la responsabilidad histórica de la iglesia católica en la esclavitud, en la colonización y sus consecuencias.¹³ Esto lleva a retomar la discusión sobre el concepto del ‘subalterno’ de Spivak (1988) y plantear si el documental “habla por” las afro-descendientes y reproduce los mecanismos que les impiden acceder a un lugar de enunciación propio.

¹² Los técnicos de imagen y sonido y los diseñadores gráficos son Pedro Garrido –marido de Sofía, una de las entrevistadas en *Afro, así es mi pelo*– y María de Cos. No se ha encontrado información acerca de si son o se consideran afro-descendientes.

¹³ Véase al respecto de la responsabilidad de la iglesia católica en la colonización y el racismo por ejemplo Zavala (1972: 60), Calpini (2018) y Klein (2010).

No obstante, el documental está colgado en plataformas en línea de libre acceso, lo que hace que deba repensarse el proceso comunicativo que tiene lugar con la visualización del vídeo, ya que la lógica de búsqueda en esta plataforma hace que en muchos casos se acceda al contenido sin que se pase por el filtro de quién ha sido el emisor principal. Es decir, que en muchos casos los receptores interpretan el mensaje de *Afro, así es mi pelo* sin darse cuenta de que el emisor es Javier Salcedo para *Mundo Negro*. La composición del documental hace que, además, deba relativizarse la idea de un mensaje producido por un emisor único, Javier Salcedo, que “habla por” las entrevistadas. El vídeo ilustra la entrevista de cuatro mujeres afro-descendientes intercalando sus respuestas en torno a seis bloques temáticos que se separan visualmente a través de rótulos numerados y con títulos. El entrevistador o la entrevistadora y sus preguntas no aparecen en ningún momento, ni visual, ni auditivamente. De este modo, como ya indica el pronombre posesivo ‘mi’ en el título del documental, *Afro, así es mi pelo*, el vídeo se convierte en una plataforma en la que se da voz y presencia única y exclusivamente a la experiencia personal de las protagonistas. No obstante, debe tenerse en cuenta que la voz a la que accede el receptor está mediada e influida por las preguntas no diegéticas elegidas por la persona que las entrevista y por el proceso de postproducción en el que se selecciona qué partes de las entrevistas se muestran, cuáles no y cómo estas piezas se montan en el producto final.

El documental, de unos treinta minutos de duración, comienza con voces femeninas no diegéticas acompañadas de imágenes de mujeres afro-descendientes en actitud sonriente y en un ambiente distendido que insisten en la belleza del pelo afro y presentan, así, indirectamente la temática y el modo de lectura del documental. Después de la portada con el título *Afro, así es mi pelo*, este se vuelve más tradicional a nivel narrativo-formal: se estructura en torno a las entrevistas realizadas a cuatro jóvenes madrileñas afro-descendientes: Sofía, Ngolo, Gaelle y Winie.



Ilustración 2: © Sánchez Salcedo (2013: 01:08; 02:18; 02:38; 01:28)

Excepto Sofía, la mayor, de 32 años, que dirige su empresa de cuidado del cabello afro *Sofiablack*, todas ellas son estudiantes y tenían en el momento del rodaje del documental entre 19 y 26 años de edad. Tras una definición de Sofía y de Ngolo de lo que es el pelo afro y de sus características –su fragilidad y su necesidad de hidratación–, el rótulo número 1, “Desde niña desrízate el pelo”, introduce el primer tema sobre el que torna la entrevista.



Ilustración 3: © Sánchez Salcedo (2013: 01:58)



Ilustración 4: © Sánchez Salcedo (2013: 02:14; 02:45; 03:54; 03:05)

Las respuestas de las protagonistas se escuchan en un intercalado entre las imágenes sincronizadas de la entrevista e imágenes congeladas de las cuatro sosteniendo una foto de ellas de niñas o de adolescentes. Las entrevistadas relatan los recuerdos de su pelo en este periodo de su vida: todas afirman que llevaban peinados típicamente afro, como los “afros” propiamente dichos en el caso de Gaele, trenzas, coletas y moñitos en

el caso de Winie y Sofía. Ngolo no hace mención a esta etapa y se refiere directamente al período en el que empezó con los tratamientos de desrizamiento capilar, a los cuatro años. El resto sitúa este proceso de desrizado más tarde en torno a los ocho o los diez años de edad aproximadamente. A pesar de las obvias semejanzas en su experiencia, la semántica visual de las fotos seleccionadas por Gaelle y Sofía –de muy niñas, con trencitas– y las de Ngolo y Winie –de adolescentes, con el pelo alisado– indican diferentes modos de entamar su identidad en el presente de la narración, como se examinará a continuación.

Si bien todas las protagonistas comparten la experiencia del tratamiento desrizante con el agresivo producto químico y todas se refieren a los insoportables picores y las quemaduras que les provocaba en el cuero cabelludo, no todas le otorgan a esta etapa el mismo protagonismo en su entramado retrospectivo. Únicamente dos de ellas, Ngolo y Winie, ponen énfasis en esta etapa y se paran a valorar su aspecto físico de entonces, reconociendo que se desrizaban el pelo bastante a menudo por motivos estéticos, ya que se veían guapas con el pelo alisado. Es decir, aceptan que la auto-percepción de su aspecto físico en aquel momento era positiva. Asimismo, al mostrar sus fotos, incluyen material visual a su narrativa textual y añaden otro nivel semántico de tipo visual que refuerza el énfasis en esta fase como parte integral de la narrativización de su historia de vida.

Las otras dos, Gaelle y Sofía, no niegan haber pasado por ello, pero al no mostrar fotos de este periodo, ocultan visualmente esta etapa de su vida. Al mismo tiempo, con la decisión de enseñar fotos de su pasado “afro” y ocultar el periodo “no-afro”, crean un entramado selectivo pero naturalizado de su “yo” en el presente. Sofía se excusa por haber aceptado el desrizado arguyendo que a esa edad era vulnerable y que se dejó “comer la cabeza”, expresión con la que se hace hincapié en que el desrizado fue un desvío de su “verdadero yo”. Asimismo, al igual que Gaelle, disculpa a su madre por haberle hecho pasar por el desrizado. Esta última afirma que “a los 10 años nos empezó a desrizar el cabello a mí y a mi hermana, bueno porque es más fácil a la hora de peinar para ir a clase y no se tenía que preocupar” (02:23-02:33). Sofía, por su parte comenta:

[l]ógicamente en los años 80 no había mucha información acerca de cómo cuidar el pelo. Entonces, ella, la verdad es que lo hacía súper bien, yo me veo mis coletitas, mis moñitos... A la edad de 6 u 8 años, no recuerdo bien, una amiga le dijo: ¡pero ¿cómo llevas a tu hija con ese pelo?! y le recomendó una famosa peluquería aquí en Madrid [...] y ¿qué hicieron?: desrizarme el pelo. (03:05-03:40)

Según la entrevistada, su madre, “blanca”, no comenzó a desrizar el pelo a su hija por verdadera convicción, sino por la inseguridad que le produjeron ciertas presiones sociales que le transmitían que no sabía cuidar del pelo de su hija “en condiciones”, como indica el uso despectivo del demostrativo ‘ese’. Este tema se retoma en otro apartado del documental, por lo que se volverá al análisis del mismo más adelante.

El segundo rótulo: “Historia del pelo afro. Desde la esclavitud hasta hoy” da paso a una parte del documental dominado por Sofía. Esta hace un resumen de los diferentes acontecimientos que han ido influenciando la estética capilar de los afro-descendientes a lo largo de la historia, – desde la esclavitud y sus consecuencias hasta el día de hoy– mientras se intercalan y apilan fotos de época.



Ilustración 5: © Sánchez Salcedo (2013: 06:07; 07:40; 07:49)



Ilustración 6: © Sánchez Salcedo (2013: 10:20)

La entrevistada explica los orígenes y los motivos de la práctica de desrizar el pelo entre africanos/as y afro-descendientes argumentando que muchas personas esclavizadas se ocupaban de la higiene del pelo de sus amos/as. El estatus social y la buena calidad de vida que tenían los/as amos/as y la percepción negativa que tenía este grupo dominante de los rasgos de los/as esclavos/as, “propios de la raza negra” (07:35), llevaron a que se vieran obligados a emular la estética dominante y a querer ocultar su pelo con sombreros y fulares. Sin embargo, comenta, no fue hasta alrededor del 1800 cuando Madame C.L. Walker introdujo “la primera línea de productos exclusivos para la mujer negra” (07:40). En ese periodo Garret Morgan desarrolló y comercializó el primer desrizante capilar por casualidad, cuando, al tratar de buscar la solución para suavizar el tejido de sus telas para evitar pérdidas económicas por la rotura de agujas, se dio cuenta de que el producto que había desarrollado también podía aplicárselo a su pelo. Tras este hito, la narradora Sofía hace una gran elipsis y retoma la historia del pelo afro en los años sesenta del siglo veinte. Así establece al movimiento estadounidense *Black Power* como el origen de la lucha por concienciar a los afro-descendientes de que deben estar orgullosos de sus raíces africanas, de que: “Tú eres negro y tu belleza es negra” (10:44).

Nótese que esta narrativa, aunque haga uso de términos como el de ‘raza’, controvertidos hoy en día sobre todo en círculos académicos de

Europa, pero típicos de la comunicación transatlántica de los movimientos de la *Négritude* y del *Harlem-Renaissance*, iniciados por Aimé Césaire y Léopold Sédar Senghor y por William DuBois respectivamente alrededor de los años treinta, continuados por Frantz Fanon en los cincuenta y utilizados en su vertiente semiótica en la actualidad sobre todo en el contexto latinoamericano (cf. Segato 2010), el documental los deja de lado en la historia (selectiva) que traza del pelo afro.¹⁴

Asimismo, es notable que Sofía, en su historia del pelo afro, no haga referencia ni al *natural hair movement* estadounidense, ni más significativo para los propósitos de este libro, al *mouvement nappy* francés o al italiano, que se dio a conocer de manera especialmente significativa en el siglo XXI con el *boom* de internet.¹⁵ De este modo, la entrevistada, en su función de narradora, propone un entramado de la historia del pelo afro que, a partir de la selección y la elipsis de elementos históricos, traza una genealogía “afro-estadounidense” en la que se basa la articulación de la afro-descendencia en España que propone el documental.

El tercer rótulo: “Rechazo y criminalización” introduce el análisis de las entrevistadas de las razones por las que se aferraron al pelo desrizado durante –lo que el documental presenta como– un periodo de tiempo largo. Como ya indicaba la selección de fotos de la infancia y su significado en el entramado identitario de las chicas, en esta parte el protagonismo recae en Wini y Ngolo. Gaelle ni siquiera aparece en esta sección y el tono de Sofía es muy diferente al de las otras entrevistadas. Ngolo es la que más se abre a reconocer su “yo” pasado “no-afro”. Reconoce que “no me gustaba mi pelo porque no era el pelo que yo veía en la calle. Quizás me hacía sentirme demasiado diferente” (11:01-11:08). “[...] Me hacía sentirme parte de un grupo” (12:29). No obstante, la entrevistada va más allá y reconoce haber adoptado lógicas endoracistas cuando afirma que al ver a alguien con el pelo afro pensaba:

¹⁴ No obstante, nótese que algunos de los teóricos de la *Négritude* de los años 30, a pesar de su uso del término ‘raza’, no la concebían en su dimensión biológica (cf. Fernández 2010: 114), sino, como en el caso de Césaire, como “constructos sociales inventados para justificar la conquista” (Oliva 2014: 83).

¹⁵ El documental no utiliza el término ‘nappy’ en ningún momento. Sobre el movimiento *nappy* en Italia, véase el artículo de Borst y Neu-Wendel en este volumen.

“¿Por qué no se arregla? ¡Qué mal, qué horror, qué cutre!” (13:17-13:27). Así, internalizando discursos racistas, criticaba a aquellos afro-descendientes que no se asimilaban y no presentaban su pelo según el llamado “adecentamiento” dominante.

A diferencia de la clara vergüenza ajena de corte endoracista que caracteriza el discurso de Ngolo, Winie arguye de manera más matizada que admiraba a las que lucían su pelo afro. La admiración venía de la fuerza y de la personalidad que, supone, caracterizaba a estas mujeres, pero reconoce que “no me atrevía a hacerlo [...] me sentía más guapa, las que lo tenían afro eran seguras de sí mismas” (15:05-15:12), pero no guapas. Es decir, que valoraba la agencia de las que llevaban el pelo afro pero no lo consideraba estético. Sin embargo, en su historia, Winie pronto se aleja de este “yo anterior”. Reprocha a las cantantes negras que se aclaren la piel y que sigan la estética dominante “blanca” porque tienen “el canon de belleza [...] un poco confundido” (13:43). Si el uso de la tercera persona del plural, ‘tienen’, ya marca gramáticamente que Winie no se incluye en este grupo, el uso de los deícticos posesivos en la siguiente afirmación completa la visión de los grupos de los que se demarca y en los que sí se circunscribe: “Yo creo que *piensan* que no es bonito porque piensan que *su* raza, *nuestra* raza, es inferior al resto de las razas [...] y yo no quiero ser inferior a los demás, pues no me dejo el pelo afro y así me acerco [...] al resto de las razas” (11:48-12:10). Recurre una vez más al uso de la tercera persona del plural para alejarse de las que llevan el pelo liso (“piensan”) y se distancia en un primer momento con el posesivo ‘su’ de lo que llama su “raza” de la propia. Sin embargo, a pesar de las diferencias de percepción del pelo afro, rectifica su distanciamiento y enfatiza que se trata de “nuestra raza”, en primera persona del plural, incluyéndose así en el grupo de “raza negra” mientras se señala el pecho. Esta es la identidad colectiva, de tendencia esencializante, en la que articula su “yo”, ahora independientemente del peinado o de las percepciones más o menos endoracistas de sus integrantes.

La insistencia en las palabras ‘raza’ y/o ‘negro/a’ a las que Sofia también hace referencia a lo largo del documental –aunque curiosamente sea la única que reconoce ser hija de española y de padre de

origen africano¹⁶— resulta, para académicos convencidos como Stuart Hall (2014) de que la “raza” es un “*floating signifier*”, un “significante flotante, vacío”, especialmente chocante. No obstante, no debe olvidarse, como advertía Nakamura, que las identidades articuladas en línea no tienen por qué ser “progresistas” *per se* (cf. 2002), o más bien, corresponder con las premisas post-estructuralistas/post-modernistas del mundo académico y con sus modos consensuales y en cierto sentido algo elitistas de argumentación. Una consulta superficial de varios blogs del movimiento *nappy* francés e italiano no muestra resultados que puedan indicar que el uso del término ‘raza’ sea común entre los afro-descendientes de estas comunidades lingüísticas. No obstante, para confirmar la circulación de discursos y de estos conceptos en la “afro-romania” europea serían necesarios análisis comparativos multilingües que ayudaran a dilucidar estos aspectos, objetivos, que, sin embargo, trascienden el alcance de este trabajo.

Sofía, por su parte, no habla ni de su fase desrizada, ni de sus sentimientos al respecto. Esta tendencia a silenciar este período de su vida ya se observaba en la fotografía de infancia que eligió mostrar en el apartado anterior. En su entrevista resalta un comentario, indignado, y desde una perspectiva más politizada, de que “se sigue criminalizando mucho el tema del pelo afro, porque lo vamos heredando de padres a hijos en *nuestras* propias familias [que] *piensan* que si tú tienes un pelo afro no es un pelo bueno” (11:43, cursiva de la autora de este artículo). Nótese de nuevo el distanciamiento de la entrevistada de las imposiciones de la cultura afro-descendiente mayoritaria en España a través del uso de la tercera persona del plural en el “*piensan*” para referirse al endoracismo de la comunidad negra, a la presión grupal y a la ‘micro-hegemonía’ (cf. Blommaert/Varis 2011) instigada dentro de las propias familias, es decir, a la normatividad que gobierna los detalles de la vida social en un grupo determinado y que se establecen como emblemas de su identidad.¹⁷ En contraposición a lo que entrama como una imposi-

¹⁶ No especifica la nacionalidad de su padre.

¹⁷ Con el concepto de ‘micro-hegemonía’ Bommaert y Varis enfatizan la multiplicidad de hegemonías y normatividades grupales coexistentes en diferentes ámbitos de la vida de una misma persona. Este fenómeno de la presión grupal afro-descendiente lo observa también Spaulging en el contexto estadounidense (2016: 129; véase también Craig 1997: 401).

ción afro-descendiente de la “belleza negra blanqueada” y su cultura sojuzgadora del pelo natural, especifica que ella no juzga a las afro-descendientes que llevan el pelo liso. No obstante, añade un matiz, cuando insta a “que lo hagas porque te gusta, no porque pienses que llevar el pelo afro es malo, pero que se empiece a descriminalizar el pelo afro” (15:21). Con la metáfora penitenciaria que recoge el término ‘descriminalizar’ Sofía apela en vocativo a la comunidad africana y afro-descendiente en España y reivindica que dejen de estigmatizar el pelo afro y que se liberen de los discursos valorativos y correctivos que encierran ciertas elecciones, que deberían ser, meramente estéticas.

El rótulo 4, como su propio título indica, “Descubrimiento”, supone un punto de inflexión en la articulación de la identidad de las protagonistas desde el endoracismo o la sumisión a estéticas “blanqueadoras” hasta la concienciación y liberación de los mismos y la decisión de llevar el pelo afro. En este proceso, todas las entrevistadas afirman haber tenido un referente femenino afro-descendiente que les ayudó en su transición: Ngolo, su cuñada, Winie, su hermana, y Gaelle y Sofía, otras afro-descendientes en Internet.

Para Ngolo el punto de inflexión llegó cuando consiguió deconstruir el discurso de que el pelo afro era el reflejo de la falta de adcentamiento y de higiene. Comenta que se dio cuenta de que su cuñada, la que se convertiría en su referente, llevaba el pelo afro pero no era una descuidada: “La empecé a ver cómo se cuidaba el pelo [...] y descubrí un pelo bonito” (15:57-16:01). Así, el prejuicio de la falta de adcentamiento que imposibilitaba la percepción estética del pelo afro quedaba desbloqueado, lo que hizo que Ngolo pudiera percibir el pelo afro como bonito. Para emular a su referente, la entrevistada reconoce que: “entonces es cierto que al principio lo hice un poco por estética. También lo hice porque el pelo estaba ya quemadísimo de tanto rubio, de tanto liso” (16:17-16:26). De este modo, que la protagonista alegue que su decisión de dejarse el pelo afro tenía motivos mayoritariamente estéticos y de salud capilar, conlleva que, a estos motivos, se le sumaron otros con posterioridad y que, por lo tanto, hubo un desarrollo en el rol que adquiriría su pelo en su entramado identitario, como se analizará más adelante en este artículo.

Winie, por su parte, entrama este proceso como algo a lo que estaba destinada. Afirma que empezó a cuidarse el pelo afro todas las mañanas

“como si algo en el destino hubiera dicho: tienes que ir con el pelo afro porque eres negra, no sé” (17:04). No arguye con razones ideológicas e instituye este cambio como una desembocadura natural ligada al color de su piel.

Sofía sí que reconoce que no se sentía a gusto con su pelo alisado. A diferencia de Winie y Ngolo declara que no tenía la sensación de que tuviera el pelo bonito. La percepción de que el cabello liso no le quedaba bien le llevó a cortárselo cada vez más corto, hasta que —exponedecidió raparse el pelo, es decir, hacer lo que en la jerga se llama hacer un “*big chop*” e investigar en blogs cómo dejarse el pelo natural. Comenta que estos blogs eran “de Estados Unidos, lógicamente, y en otros países europeos” (18:27). La entrevistada establece como “lógico” que los blogs que encontró fueran de Estados Unidos en su mayoría, pero no explica la razón de dicha lógica. No obstante, teniendo en cuenta la genealogía del pelo afro centrada en Estados Unidos que esbozara la misma Sofía con anterioridad, no extraña que la reitere aquí al sugerir que los “afro-estadounidenses” guían cualitativa o cuantitativamente la producción y circulación del conocimiento sobre el pelo natural.

Gaelle va más allá y apunta que tomó la decisión de dejarse el pelo natural inspirándose en vídeos de YouTube. Según la entrevistada, el cambio se debió a que “quería ver cómo era mi pelo natural. Cuando llevas mucho tiempo con el pelo alisado como que se te olvidan tus rizos” (17:52).

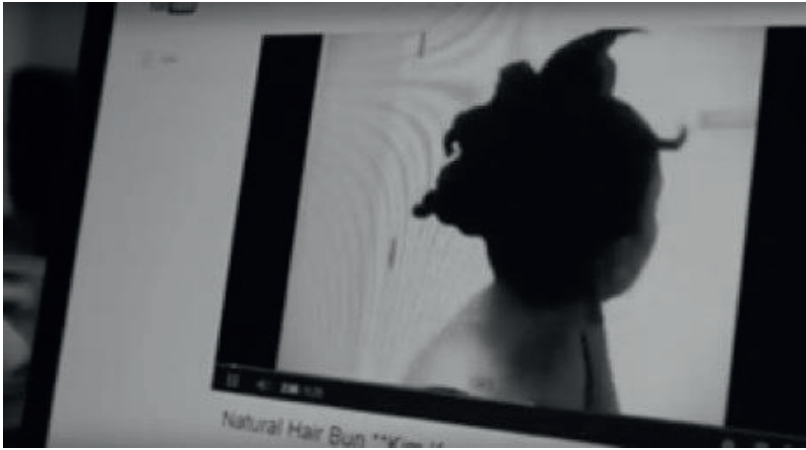


Ilustración 7: © Sánchez Salcedo (2013: 19:40)



Ilustración 8: © Sánchez Salcedo (2013: 19:40)

Las entrevistas se intercalan con tomas metatextuales de vídeos de YouTube y no debe pasar desapercibido que, aunque la entrevistada no lo comente, los vídeos que está mirando son mayoritariamente anglófonos, excepto uno, que es francófono. La preminencia de las fuentes anglófonas en las que se basan Gaelle y Sofía, junto con la genealogía “afro-estadounidense” de la historia del pelo natural que proponía la

segunda en el apartado anterior y la música de jazz extradiegetica que acompaña las entrevistas a lo largo del documental, refuerzan la hipótesis operativa que presenta este artículo: que este documental entrama la identidad de las protagonistas en torno al pelo y a una genealogía mayoritariamente “afro-estadounidense”.¹⁸ De hecho, Gaelle insiste en este uso metafórico de lo genealógico y dice que a través de Internet y de los intercambios de información sobre cómo cuidar el pelo afro “empieza a formarse una familia” (19:48) independientemente de la nacionalidad de sus integrantes.

Winie, sin embargo, no parece compartir este sentimiento cuando comenta que la información que transmiten la televisión y los blogs sobre cómo tratar el pelo afro es relativamente escasa. Según esta entrevistada, precisamente la más joven del grupo, su fuente de aprendizaje es el intercambio de ideas y consejos con amigas offline. Esto podría apuntar a que a diferencia de Sofía y Gaelle, Winie ya estuviera integrada en una red offline afro-descendiente afín al pelo natural antes de iniciar su proceso de transición capilar, lo que, por su parte, habría facilitado el proceso al no haber tenido que enfrentarse a la presión grupal contra el mismo al que sí que tuvo que hacer frente, por ejemplo, Sofía. A su vez, esta transición “menos confrontativa” explicaría que la transición del pelo alisado al pelo afro no tome gran preponderancia en el entramado retrospectivo de la misma y que la entrevistada recurra al destino como explicación de la desembocadura natural hacia el “verdadero yo” que refleja su pelo afro. Ahora bien, a pesar de que las protagonistas presentan diferentes valoraciones sobre el rol y la efectividad de internet y de las redes sociales, todas ellas coinciden en enfatizar el carácter aglutinador del intercambio de información sobre el pelo en su articulación identitaria como mujeres conscientes de su afro-descendencia.¹⁹

Bajo el rótulo “Me gusta/no me gusta” las entrevistadas comentan las reacciones que tuvo su entorno más cercano a su transición al pelo natural. Todas concuerdan en que el círculo que más resistencia puso a su transición no fue el “blanco”, sino el “negro”. Sofía enfatiza que “por

¹⁸ Véase la entrevista a Bela-Lobedde en este volumen o su autobiografía *Ser mujer negra en España* en la que comenta que comenzó su carrera inspirándose en vloggers afroamericanas.

¹⁹ A este punto se volverá más adelante en este artículo.

el lado de mis amistades blancas, todo han sido elogios” (22:05), pero que la mayoría de sus amigos negros le han “criminalizado el pelo” (22:11). Ndongo reitera esta idea entre risas al decir que su abuela sigue “intentado a día de hoy que me desrice el pelo” (21:26). Gaelle matiza algo más cuando comenta que sus amigos han reaccionado con curiosidad. No especifica el color de la piel de sus amistades, pero dice que “quieren tocar, quieren saber qué tipo de textura es” (21:59) y justifica esta típica exotización del pelo afro con un tono un tanto paternalista: “es que están tan acostumbrados al pelo lacio que ven un poco de volumen y ya se emocionan con tanto rizo” (21:59). Winie explica que la reacción de su entorno ha sido positiva porque, afirma, está más guapa. Arguye que el afro le queda mejor porque es la “naturaleza” de su pelo. De nuevo, la más joven del grupo aduce a motivos estéticos un tanto absolutos en base a la naturaleza de su cabello.

La última pregunta de la entrevista está encabezada por el rótulo “Orgullo”. Las imágenes que abren este apartado muestran a Sofía y a Gaelle en un local de una asociación “afro-española”, como se deduce de parte del cartel que aparece en pantalla (21:34; 25:12), aunque no se llega a reconocer cuál es. Este escenario llama, indirectamente, al activismo, a pesar de que las protagonistas no utilizan en ningún momento dicho término. Sin embargo, de sus respuestas puede deducirse que lo que se les pregunta no es qué entienden por orgullo, sino por qué llevan el pelo natural. De este modo, el rótulo “orgullo” y la semántica visual afro-descendiente y asociacionista-activista guía el cierre de la articulación identitaria que propone el documental: una narrativa *coming of age* de desarrollo psicológico hasta la instalación de las entrevistadas en el orgullo de llevar el pelo afro como reconocimiento de su afro-descendencia.²⁰ Las protagonistas muestran una preferencia por los términos ‘negro/a’ y ‘raza’, pero las combinan con los términos “afro” (25:26) y “afro-descendiente” (por ejemplo 1:02), en ocasiones con modos de argumentación propios de este último concepto, otras, en un modo que podría ser tachado de esencialista en su vertiente más o menos estratégica (cf. Spivak 1987: 205). Sin embargo, el punto de llegada que entrama el documental es, pues, la conciencia afro-descendiente, es decir, la conciencia de que son descendientes de africanos/as y, por lo

²⁰ Una definición de “afro-descendiente” se da en la nota a pie de página número 6.

tanto, víctimas de las consecuencias de matriz colonial racializante (cf. Quijano 2000), que las entrevistadas se encargan de deconstruir a través de la práctica del cuidado del propio cabello natural, del que se sienten orgullosas.

No obstante, no todas las entrevistadas tematizan este orgullo al que quiere guiar la edición del documental. Gaelle comenta que lleva el pelo natural porque le gusta, “con estos ricitos, con tanto volumen” (27:14), es decir, no aduce razones ideológicas, ni “raciales”, tan solo estéticas. Ngolo lo hace para “sentirse afro” (25:26), que para ella: “es sentir que tengo una similitud, tanto físicas, obviamente, como culturales con los negros, aun siendo de diferentes países” (25:35). “Es reivindicar que es mi naturaleza, que soy así, que el hecho de que yo lleve el pelo afro es que así nace mi pelo de negra. No tengo por qué falsificar o querer cambiar cualquier aspecto de mi negritud” (26:05-26:21).

De esta manera, Ngolo articula su identidad explícitamente alrededor del pelo afro, como marcador físico de su “negritud”, que entiende como algo esencial a su “yo” a través de la metáfora de su “naturaleza”. Al significante ‘negritud’ le da, pues, un significado muy cercano al que le dieran Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor y Léon Gontran Damas, entre otros, al término *Négritude*.²¹ Como lo entendieran estos intelectuales, Ngolo constituye su pelo como reflejo de su toma de conciencia de que pertenece a una hermandad cultural transnacional “negra” que se opone a la opresión que la sociedad occidental “blanca” infringe a los afro-descendientes reconociendo su belleza sin imponerse códigos estéticos eurocentrados. Mientras tanto, la cámara muestra a Ngolo con un mapa de África a sus espaldas o con discos de vinilo de cantantes “afro-estadounidenses” mientras se escucha música de jazz extradiegética, por lo que las semánticas visuales y acústicas refuerzan el componente transnacional de su identidad en el presente del vídeo.

No obstante, aunque su afirmación transluce cierto orgullo, al que llamara el movimiento de la *Négritude*, Ngolo no usa este término. Es Winie la que hace referencia explícita al orgullo al afirmar que le gustaría llegar a una posición de poder representando los rasgos de la “raza

²¹ Existen grandes diferencias en la evolución del uso del término de los autores en relación a los objetivos para los cuales lo utilizaron, aunque una presentación detallada de las mismas excede el alcance de este artículo. Véase a este respecto, por ejemplo, el resumen presentado por Govera y Silva (2018) o el de Oliva Oliva (2014).

negra” (26:02). Insiste en el uso del término ‘raza’ y añade que “no quiero triunfar en la vida con el pelo súper liso, sino como una negra orgullosa de sus raíces” (26:24). Con la referencia a las “raíces” la entrevistada reconoce el legado de los que constituye como sus ancestros de “raza” negra, utilizando de nuevo un vocabulario propio del movimiento de la *Négritude*.

La que más activista se mostraba a lo largo del vídeo, sorprende. Sofía, se ciñe a la variabilidad de estilos y opciones del afro para justificar el haber optado por el pelo natural, mientras se muestran imágenes de la página de Facebook de su empresa *Sofiablack*, una tienda de productos de cuidado del pelo afro. Aduce que “los estilos y las opciones que te ofrece el pelo afro son infinitos” (27:23). Sin embargo, tras esta aparente desideologización puede entenderse que se esconde una estrategia de tipo pedagógica que tiene como objetivo empoderar a las generaciones afro-descendientes más jóvenes en España insistiendo en los aspectos diferenciales positivos del pelo afro. Entendida de esta manera, esta estrategia podría incluirse dentro del llamado “activismo estético”, que según la definición de otra activista estética, Desirée Bela-Lobedde “es la lucha [decolonial, no solo de la mente, sino también del cuerpo] contra el canon estético imperante, blanco y eurocentrado” (Bela-Lobedde en Jurado 2018) dando recursos empoderadores a las mujeres negras “para que aprendan a cuidar de su piel sin aclararla y de su pelo afro natural sin utilizar productos para alisarlo y transformarlo químicamente” (en Mbomío 2018a).²²

En conclusión, la estructuración del documental en seis partes diferenciadas –desde el momento en que se truncó su identidad por el desrizado, su fase de rechazo de su pelo “natural”, el descubrimiento de su belleza afro, hasta llegar a sentirse (más o menos explícitamente) orgullosas de ello– propone una clara narrativa *coming of age* de desarrollo psicológico de las entrevistadas hasta el autodescubrimiento, empoderamiento e incorporación de una conciencia afro-descendiente en su identidad a través de la articulación de la relación con su pelo. Esta

²² Este activismo se inscribe dentro de la cuarta ola del feminismo que reclama explícitamente el derecho a apropiarse la femineidad estereotípica de manera empoderante y de exponerla en las redes sociales a su gusto. Esta última modalidad del feminismo considera las redes sociales como plataformas legítimas en las que hacer activismo en línea (cf. Rivers 2017).

conciencia supone reconocer la prevalencia epistemológica de la matriz colonial racializante (cf. Quijano 2000) que justificó la esclavitud de africanos/as y afro-descendientes y que, hasta entonces, más o menos interiorizada, les hacía imponerse lógicas racializantes y prácticas eurocentradas del (“buen”) adcentamiento del cabello.

Todas coinciden en su afirmación de haber sentido y seguir sintiendo, aunque en diferentes grados, rechazo por parte de la “comunidad negra/afro-descendiente” en España por haberse decidido por la estética afro para el pelo y/o opresión grupal para volver a alisárselo. Por el contrario, su interacción con la “sociedad mayoritaria blanca” no se tematiza en el documental como problemática en el presente de la narración.²³ La explicitud de las entrevistadas al detallar la reacción de diferentes grupos sociales en los que se mueven revela cómo las protagonistas navegan entre diferentes ‘micro-hegemonías’ (cf. Blommaert/Varis 2011) y entre las normatividades grupales que estas implican en diferentes ámbitos de su vida.

Si bien a grandes rasgos la experiencia expresada por las cuatro entrevistadas recoge ciertos paralelismos, hay ligeras divergencias en el modo en la que la expresan. Winie y sobre todo Ngolo –ambas de piel más oscura– insisten en el entramado del proceso de re-descubrimiento de su pelo en su fase endoracista con más claridad y dibujan, por lo tanto, un arco evolutivo más amplio en el esbozo de su *coming of age*. Solo Ngolo habla de su “negritud” explícitamente, pero todas, excepto Gaelle –que aduce motivos meramente estéticos– hacen uso de una terminología y una argumentación muy cercana a la de la solidaridad transnacional esgrimida por las diferentes vertientes del movimiento de la *Négritude* de los años 30 y 50 y constituyen su pelo natural como propio de su “raza”.

Esta rama de pensamiento histórica fue fruto de la comunicación interlingüística a ambos lados del Atlántico en la que la lengua francesa tuvo gran preminencia. Sin embargo, el entramado principal del documental con su insistencia en Estados Unidos y/o la lengua inglesa como fuentes informativas actuales y pioneros en la historia del pelo afro en

²³ Se concibe la “sociedad mayoritaria blanca” en el sentido de los *Critical Whiteness Studies* como un discurso social en y sobre una sociedad en la que ser “blanco” y adoptar estéticas capilares eurocentradas se entrama como norma no marcada.

sus vertientes opresora y liberadora y en las semánticas visuales y acústicas que privilegian imágenes y música de época de origen “afro-estadounidenses”, establece una genealogía mayoritariamente estadounidense en la que se integran las protagonistas que confirma la tesis de Antumi Toasijé Pallas Valencia sobre el papel fundamental que tuvo la influencia afro-estadounidense en la segunda generación de la diáspora africana en España (cf. Pallas Valencia 2019: 898).

En el caso de Sofia y de Gaelle esta tendencia es clara por su acercamiento al movimiento del pelo natural a través de Internet. La accesibilidad y circulación potencial de discursos multilingües sobre el pelo afro que ofrece la red parece no actualizarse en el ejemplo de las entrevistas del documental *Afro, así es mi pelo*. En ningún caso se hace referencia al movimiento *nappy*, de gran fuerza e impacto en el mundo francófono e italo-fono en la actualidad. Asimismo, una primera investigación de estos movimientos en Internet no arroja resultados que indiquen que recurran a retóricas, términos y discursos reminiscentes a los de la *Négritude*, como hacen, en diferentes grados, las entrevistadas en el documental. De todo lo dicho con anterioridad, puede deducirse como hipótesis operativa que los discursos identitarios audiovisuales sobre el pelo afro no circulan especialmente bien en el espacio “afro-románico”.

Para poder confirmar estas hipótesis sería necesario, en primer lugar, ampliar el rango de productos audiovisuales en línea sobre la articulación de la afro-descendencia a partir del pelo en diferentes ámbitos dentro de España, dentro del área lingüístico castellanoparlante y del románico en diferentes regiones del mundo. En segundo lugar, habría que verificar cuantitativa y cualitativamente si la recurrencia a una genealogía anglófona se trata de una preferencia/necesidad idiomática de las entrevistadas o si por el contrario en el momento de la producción de este documental en 2013 no existía gran número de blogs y/o vlogs en idiomas románicos. Asimismo, habría que examinar si el panorama ha cambiado desde entonces hasta la actualidad. Por último, sería prometedor incluir el análisis de los comentarios de los usuarios de YouTube para analizar cómo entran en diálogo con la articulación identitaria propuesta por este documental.

Bibliografía

- Albert Sopale, Silvia (ed.) (2019): *No es país para negras*, Oviedo: KRK.
- Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London: Verso Editions/NLB.
- Angone, Odome (ed.) (2019): *Las españolas afrodescendientes hablan sobre identidad y empoderamiento*, Madrid: Verbum.
- Azzolini, Davide/Schizzerotto, Antonio (2017): “The Second Digital Divide in Europe. A Cross-National Study on Students’ Digital Reading and Navigation Skills”, en: *Research Institute for the Evaluation of Public Policies*, 2, pp. 1-17.
- Bela-Lobedde, Desirée (2019): *Ser mujer negra en España*, Barcelona: Plan B.
- Berriane, Mohamed/de Haas, Hein (eds.) (2012): *African Migrations Research: Innovative Methods and Methodologies*, Trenton: Africa World Press.
- Blommaert, Jan/Varis, Piia (2013): “Enough is Enough: The Heuristics of Authenticity in Superdiversity”, en: Ingrid Gogolin/Joana Duarte (eds.): *Linguistic Super-Diversity in Urban Areas – Research Approaches*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, pp. 143-159.
- Borst, Julia/Gallo González, Danae (2019): “Narrative Constructions of Online Imagined Afro-diasporic Communities in Spain and Portugal”, en: *Open Cultural Studies*, 3, pp. 286-307.
- Calpini, Rodolfo (2018): *La contradicción misionera: La política de Ratzinger y Papa Francisco*, Roma.
- Carid, Maxime Leeds (1997): “The Decline and Fall of the Conk; or How to Read a Process”, en: *Fashion Theory*, 1(4), pp. 399-419.
- Cortés López, José Luis (1989): *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*, Salamanca: Universidad de Salamanca.

- El salto (2017-2018): “España no es (solo) blanca”, en: *El salto*, en: <https://www.elsaltodiario.com/espana-no-es-solo-blanca/listado> (último acceso: 12.02.2020).
- Ekoka, Débora (ed.) (2019): *Metamba Miago: relatos y saberes de mujeres afroespañolas*, Valencia: United Minds.
- Fernández, Mercedes, Consuelo Valbuena/Caro, Raquel (2018): “Evolución del racismo, la xenofobia y otras formas de intolerancia en España. Informe-Encuesta 2016”, en: *Ministerio de Trabajo, Migraciones y Seguridad Social*, p. 1-181, en: <http://www.mitra-miss.gob.es/oberaxe/ficheros/documentos/InformeRacismo2016.pdf> (último acceso: 30.04.2019).
- Fernández, Mirta (2010): “Raza, racismo, Negritud y visión de África en Aimé Césaire”, en: *Temas*, 64, pp. 110-117.
- Ferrero-Turrión, Ruth (2011): “Migration and Migrants in Spain after the Bust”, en: Demetrios Papademetriou et al. (eds.): *Migration and the Great Recession: The Transatlantic Experience*, Washington, DC: Migration Policy Institute, pp. 86-105.
- Fra-Molinero, Baltasar (2009): “The Suspect Whiteness of Spain”, en: La Vinia Delois Jennings (ed.): *At Home and Abroad. Historizing Twentieth-Century Whiteness in Literature and Performance*, Knoxville, TN: University of Tennessee Press, pp. 147-169.
- González Fernández, Fidel (1993): *Daniel Comboni en el corazón de la Misión Africana. El movimiento misionero y la obra Comboniana: 1846-1910*, Madrid: Ed. Mundo Negro.
- Govera, Marcos/Silva, Marielvis (2018): “Reflexiones en torno a la negritud: lucha político social y reivindicación identitaria”, en: *Horizontes Filosóficos: Revista de Filosofía, Humanidades y Ciencias Sociales*, 7 p. 33-48, en: <http://revela.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/horizontes/article/view/1808/1878> (último acceso: 18.06.2019).
- (2012): “The Musical Routes of the Spanish Black Atlantic: The Performance of Identities in the Rap of Frank T and El Chojín”, en: *Popular Music and Society*, 36(4), pp. 505-522.

- (2014). “The African Diaspora in Europe: New Atlantic Routes and Roots in the music of Concha Buika”, en: *The Journal of Romance Studies*, 14(2), pp. 50-61.
- Hall, Stuart/Haine, Renee/Jhally, Sut/ Quarzo-Cerina, Alessio (2014): *Race: The Floating Signifier*, San Francisco, CA: Kanopy Streaming.
- Herzog, Tamar (2012): “How Did Early-Modern Slaves in Spain Disappear? Antecedents”, en: *Republics of Letters: A Journal for the Study of Knowledge, Politics, and the Arts*, 3(1), pp. 1-7.
- Huete Casado, Lola (ed.) (sin año): “África no es un país”, en: *El País*, en: https://elpais.com/agr/africa_no_es_un_pais/a/ (último acceso: 30.01.2019).
- Jurado, Ángeles (29.11.2018): “Llevar el cabello afro natural es una forma de resistencia”, en: *El País*, en: https://elpais.com/elpais/2018/11/21/africa_no_es_un_pais/1542755805_331394.html. (último acceso: 30.01.2019).
- Klein, Thoralf (2018): “Mission und Kolonialismus – Mission als Kolonialismus. Einblicke in eine schwierige Wahlverwandtschaft”, en: Claudia Kraft, Alf Lüdtke, Jürgen Martschukat (eds.): *Kolonialgeschichte: Regionale Perspektiven auf ein globales Phänomen*, Frankfurt del Meno/Nueva York: Campus, pp. 142-161.
- Lavapiés (17.07.2017): “APN Asociación Panteras Negras 2001-2013 – Historia de lucha y continuidad del proceso juvenil afro”, en: *Reparación Africana – 4IPGC. Revista de la 4ª Internacional Panafricanista Garveyista Cimarrón Rastafari*, en: <http://reparacionafricana.blogspot.com/2017/07/apn-asociacion-panteras-negras-2001.html> (último acceso: 30.01.2019).
- Lemos, André (2010): “Post-Mass Media Functions, Locative Media, and Informational Territories: New Ways of Thinking About Territory, Place, and Mobility in Contemporary Society”, en: *Space and Culture*, 13(4), pp. 403-420.
- Lowe, Kate (2005): “The Stereotyping of Black Africans in Renaissance Europe”, en: Thomas Earle/Kate Lowe (eds): *Black Africans*

in Renaissance Europe, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 17-47.

Lyotard, Jean-François (1979): *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris: Minuit.

Martín Casares, Aurelia (2012): “Historia y actualidad de la esclavitud: claves para reflexionar”, en: Andrés Gutiérrez Usillos et al. (eds): *Laberintos de libertad. Entre la esclavitud del pasado y las nuevas formas de esclavitud del presente*, Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, pp. 13-24.

Martín Casares, Aurelia/Barranco, Marga G. (2009): “Musical Legacy of Black Africans in Spain: A Review of Our Sources”, en: *Anthropological Notebooks*, 15(2), pp. 51-60.

Martínez, Lola/Muniain, Maite (11.04.2019): “‘Metamba Miago’, la doble lucha de ser mujer negra en España”, en: *Artesfera*, <http://www.rtve.es/alacarta/audios/artesfera/artesfera-metamba-miago-doble-lucha-ser-mujer-negra-espana/5135031/> (último acceso: 30.01.2019).

Mbomío, Lucía (2017): *Las que se atrevieron*, Madrid: Sial.

– (28.02.2018): “Voy a hacer un hilo que incluya a todas las personas negras que recuerdo (o me han chivado) que han estado trabajando en televisión en calidad de reporteras/os, contertulias/os o presentadoras/es, en los últimos 40 años”, en: <https://twitter.com/luciambio/status/1101042862676983808> (último acceso: 30.04.2019).

– (19.09.2018): “El activismo estético implica descolonizar también el cuerpo, no solo la mente”, en: *Pikara online magazine*, en: <https://www.pikaramagazine.com/2018/09/desiree-bela-lobedde-libro/> (último acceso: 30.04.2019).

– (2019): *Hija del camino*. Barcelona: Grijalbo.

Misioneros Combonianos (2017): “Sobre mundo negro”, en: *Mundo Negro*, en: <http://mundonegro.es/sobre-mundo-negro/> (último acceso: 30.04.2019).

- Nakamura, Lisa (2002): *Cybertypes. Race, Ethnicity, and Identity on the Internet*, Nueva York: Routledge.
- Oliva Oliva, María Elena (2014): *La negritud, el indianismo y sus intelectuales: Aimé Césaire y Fausto Reinaga*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Pallas Valencia, Antumi Toasijé (2019): *Presencia e influencia africana y africano-descendiente denominada negra en la historia y prehistoria de España, frente a la desafricanización y ultraeuropeización en la construcción del pasado*, Tesis doctoral defendida en la Universidad de Alcalá.
- Quijano, Aníbal (2000): “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: Edgardo Lander (ed.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 777-832.
- Ragneda, Massimo/Muschert, Glenn (2018): “Introduction”, en: idém. (eds.): *Theorizing Digital Divides*, Londres: Routledge, pp. 1-7.
- Rivers, Nicola (2017): *Postfeminism(s) and the Arrival of the Fourth Wave: Turning Tides*, Cham: Palgrave Macmillan.
- Rinken, Sebastián (2011): “El impacto de la crisis económica sobre la opinión pública ante la inmigración”, en: Caballero Gualda (ed.): *Inmigración, ciudadanía y gestión de la diversidad*, Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía, pp. 221-224.
- Sánchez Salcedo, Javier (2013). *Afro, así es mi pelo*. Madrid: Mundo negro digital.
- Segato, Rita (2010): “Raza es signo”, en: Claudia Mosquera-Lavé/Agustín Laó Montes/César Rodríguez Garavito (eds.): *Debatos sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*, Cali: Universidad del Valle, pp. 555-579.
- Spaulging, Carine (2016): “From Brandy to Beyoncé: Celebrity and the Black Hair Care since 1992”, en: Josephine Metcalf/Carina Spaulding (eds): *African American Culture and Society After Rodney*

King: Provocations and Protests, Progression and “post-Racialism”, Londres: Routledge, pp. 123-140.

Spivak, Gayatri (1987): *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, Nueva York: Methuen.

– (1988): *Can the Subaltern Speak?* Basingstoke: Macmillan.

Tißberger, Martina (2016): “Critical Whiteness”, en: *fiph. JOURNAL*, 28, pp. 24-31, en: https://fiph.de/veroeffentlichungen/journale/cover-downloads/fiph_026_RZ_Journal_Ausgabe_28_Martina_Tissberger.pdf?m=1570630401& (último acceso: 30.01.2021).

White, Hayden (1973): *Metahistory the Historical Imagination in 19th Century Europe*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Wright, Michelle (2015): *Becoming Black: Creating Identity in the African Diaspora*, Durham, NC: Duke University Press.

Zavala, Silvio (1972): *La colonización española en América*, México DF: SEP-Setentas.

